



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego

Author: Mirosław Piróg

Citation style: Piróg Mirosław. (2011). Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego

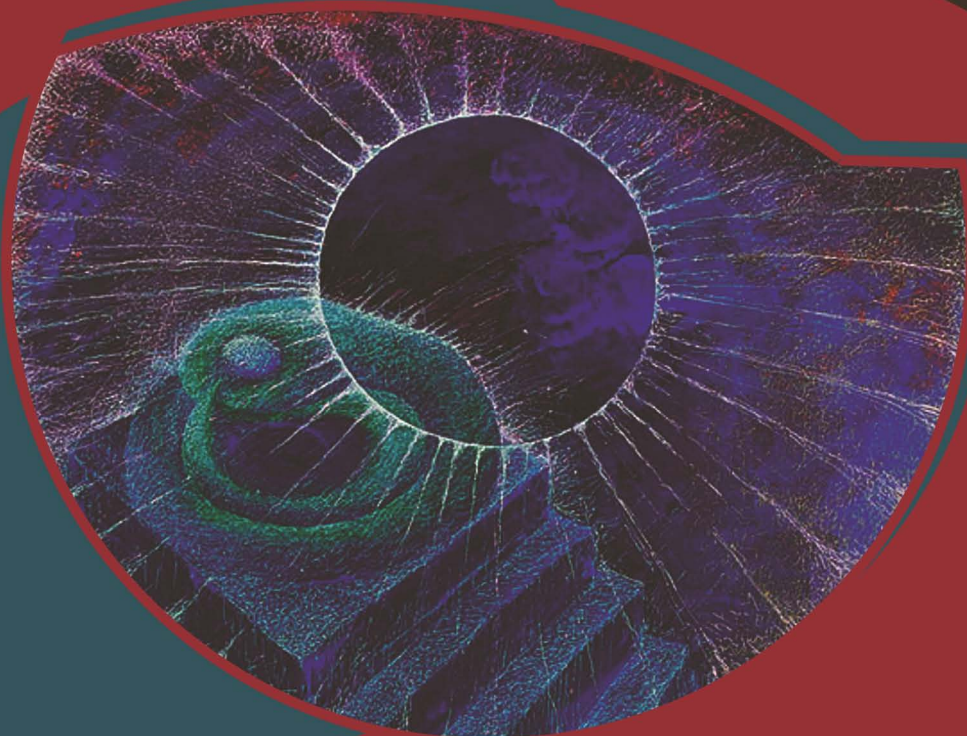


Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Mirosław Piróg

William Jamesa

filozofia doświadczenia religijnego





William James

filozofia doświadczenia religijnego



NR 2870

Mirosław Piróg

William James

filozofia doświadczenia religijnego

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2011

Redaktor serii: Filozofia
Andrzej Kiepas

Recenzent
Łukasz Trzcíński

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział pierwszy	
Filozoficzne tematy w <i>The Varieties of Religious Experience</i>	13
Wstęp — z genezy <i>The Varieties of Religious Experience</i>	13
Filozoficzny punkt wyjścia	19
Darwinizm Jamesa	26
Problem zła w perspektywie religijnej	31
Jaźń podzielona — przemiana a kategoria podświadomości	38
Efekt przemiany — świątobliwość	50
Filozofia i psychologia doświadczenia mistycznego	54
Filozofia wypływająca z doświadczeń mistycznych	69
Wnioski	73
Rozdział drugi	
Filozofia religii w <i>Pragmatyzmie</i>	79
Prawdziwość doświadczenia religijnego	80
<i>Credo</i> pragmatyka.	91
Kwestia prawdy	95
Rozdział trzeci	
Radykalny empiryzm a doświadczenie mistyczne	105
Doświadczenie i nowość	106
Doświadczenie religijne a nowe byty	121
Podstawowe założenia radykalnego empiryzmu	127
Pragmatyzm a radykalny empiryzm	139
Zastosowanie koncepcji Jamesa — przykład Nishidy Kitarō	142

Rozdział czwarty

Pluralistyczny panpsychizm, intymny wszechświat, skończony Bóg	149
Kwestia pluralizmu	149
Bliskość jako kategoria metafizyki Jamesa	156
Metafizyka doświadczenia mistycznego	161
Złożoność świadomości – skończony Bóg	166
Polowy model jaźni	173
 Zakończenie	 183
 Bibliografia	 189
 Indeks osobowy	 197
 Summary	 201
 Zusammenfassung	 203

Wstęp

Nie miałem własnego doświadczenia mistycznego, ale wystarczająco dużo mistycznego zarodka we mnie, aby rozpoznać obszar, z którego przychodzi głos, gdy go słucham.

William James¹

Cel, jaki stawiam sobie w tej książce, jest prosty i konkretny – przedstawić poglądy Williama Jamesa (1842–1910) dotyczące kwestii religii, z położeniem szczególnego nacisku na zagadnienie doświadczenia religijnego. Z jednej strony bowiem James jest znany i uznany jako autor *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, będącego do dziś aktualnym dziełem fundującym psychologię religii. Z drugiej strony jednak filozofowie znają Jamesa głównie jako twórcę pragmatyzmu. Rozprzestrzenienie się pragmatyzmu i polemiki, jakie wywołał jeszcze za życia Jamesa, trwające zresztą do dziś, wpłynęły na recepcję jego filozofii i zniekształciły jej obraz. Dyskusje zdominowała kwestia pragmatyzmu, a na drugim planie znalazł się zarówno radykalny empiryzm Jamesa, jak i jego przemyślenia dotyczące religii i doświadczenia religijnego ujętego jako źródło poglądów filozoficznych.

To zawężenie perspektywy nie ominęło także polskich badań nad Jamesem. Dopiero niedawno ukazała się praca B. Krawcowicz *Pragmatyzm i religia*², która prezentuje w pewnej mierze Jamesowską filozofię religii. Jak jednak pokazuje jej tytuł, nawet ona nie oddaje w pełni roli i znaczenia, jakie w całokształcie twórczości Jamesa miała refleksja nad

¹ *The Letters of William James*. Ed. H. J a m e s. Vol. 2. Boston 1920, s. 210.

² B. K r a w c o w i c z: *William James. Pragmatyzm i religia*. Wrocław 2007.

religią, prowadzona w dużej mierze poza kontekstem Jamesowskiego pragmatyzmu.

Tymczasem w badaniach nad Jamesem, które podjęto w ostatnich dwu dziesięcioleciach, coraz dobitniej akcentuje się jego znaczenie i osiągnięcia jako filozofa religii. Tacy autorzy, jak – by wymienić tylko najważniejszych – G.W. Barnard, Ch. Lamberth, H.S. Levison, E.K. Suckiel, J. Smith, wykazują, że James przede wszystkim koncentrował się na konstruowaniu specyficznej postaci poglądu filozoficznego, który można nazwać metafizyką religijną. Ja określam to mianem filozofii doświadczenia religijnego, by podkreślić element empiryczny, tak ważny dla Jamesa. Nie znajdujemy bowiem w dziele Jamesa wielu tematów związanych tradycyjnie z filozofią religii, takich jak analiza argumentów za istnieniem Boga albo analizy języka religii³. Dorobek Jamesa jest niezwykle różnorodnym amalgamatem treści metafizycznych, psychologicznych i religijnych. W swoich badaniach roztrząsał problemy, które podsuwało szeroko pojęte doświadczenie. Nadało to jego twórczości nieustającą od stu lat aktualność i żywotność. Trwający od lat dziewięćdziesiątych XX wieku renesans badań nad filozofią religii Jamesa jest najlepszym dowodem na to, że jego myśl znacznie wybiegała poza kwestie związane z pragmatyzmem.

Z osiągnięć wymienionych wcześniej badaczy korzystam w niniejszym opracowaniu. Dzięki ich interpretacjom James ukazuje się coraz wyraźniej nie tylko jako twórca pragmatyzmu czy inicjator psychologii religii, lecz jako ktoś, kto dążył do zbudowania empirycznie podbudowanej filozofii religii. Jak zgodnie podkreślają badacze, James odrzucał spekulatywne podejście do filozofii religii, oparte na rozważaniach teologicznych, gdyż uważał je za wytwór wtórny. Jego podejście nawiązywało raczej do surowych fenomenów religijnych, które pozostawiły swe ślady w tekstach i relacjach osób religijnych. Tymczasem dla scjentystycznie nastawionej publiczności początków XX wieku – do której skierowane były jego Wykłady Giffordzkie – najważniejsze znaczenie miały powiązania między religią i nauką. Dążenia Jamesa do przedstawienia spójnego poglądu na naturę religii i doświadczenia religijnego w początkach XX wieku miały swego określonego interlokutora i adwersarza zarazem. Był nim naukowy racjonalista (*scientific rationalist*, jak go określa E.K. Suckiel⁴), przedstawiciel „lekarskiego materializmu”, z którym James polemizuje w pierwszym rozdziale *The Varieties of Religious Experience...* To

³ Zob. B. Davies: *Wprowadzenie w filozofię religii*. Tłum. W.J. Popowski. Warszawa 2007.

⁴ E.K. Suckiel: *Heaven's Champion. William James's Philosophy of Religion*. Indiana 1996, s. 14.

jedna z przyczyn, które zaważyły na tym, że Jamesowskie filozofowanie o religii nie skupiało się wokół typowych tematów z zakresu filozofii religii. Wprost przeciwnie, James miał zamiar, rozpoczynając od pragmatycznego i empirycznego stanowiska filozoficznego, pokazać nowy sposób rozważenia kwestii religii. Bodziec do nowego podejścia stanowiła chęć pogodzenia empirycznego podejścia nauki do kwestii doświadczenia religijnego z religijnym ujęciem jego rzeczywistości. Był to program syntetyzujący naukę i religię, program *science of religions*.

Przedsięwzięcie Jamesa, najpełniej przeprowadzone w jego *The Varieties of Religious Experience...*, a kontynuowane praktycznie we wszystkich kolejnych książkach i w artykułach publikowanych aż do śmierci, było nader ambitne. Postawił sobie bowiem za cel zbudowanie całościowego poglądu metafizycznego, który uwzględniałby z jednej strony najnowsze badania nad człowiekiem, jego naturą fizyczną i psychiczną, a z drugiej strony pozostawiałyby otwarte możliwości uznania istnienia Boga i religijnej interpretacji rzeczywistości. Bez wątpienia, całościowy program filozoficzny Jamesa był nastawiony na skonstruowanie takiego ujęcia rzeczywistości, które pozwoliłoby człowiekowi religijnemu uznać ją za swoją. Rozwijana w ostatnim dziele Jamesa, zatytułowanym *A Pluralistic Universe...*, kategoria intymnego wszechświata w pełni odpowiada tym zamierzeniom. Wizja rzeczywistości, w której ramach James chciał oddać swoje widzenie świata – zgodnie z jego podstawowym założeniem, że każdy pogląd filozoficzny jest tylko ekspresją konkretnej osobowości filozofa – to wizja świata, w którym może żyć cały człowiek, a nie tylko jego intelekt. Podtytuł *The Varieties of Religious Experience* brzmi: *A Study in Human Nature*. Gdy połączymy to sformułowanie z Jamesowskim rozumieniem filozofii, otrzymamy spójny program filozoficzny, który miał się ziścić w dokonaniu takiej interpretacji filozoficznej rzeczywistości empirycznej, w której ramach możliwe będzie przeżywanie świata na sposób *homo religiosus*, a jednocześnie zgodne ze współczesnym podejściem naukowym. James pojmuje bowiem religię jako nieusuwalny element ludzkiego doświadczenia świata, element, który w takim razie musi być do pogodzenia z innymi manifestacjami natury ludzkiej, a zwłaszcza z nauką. Ten ambitny program pozostał wprawdzie w dziele Jamesa tylko obietnicą, jednak jego rozważania okazują się na tyle inspirujące, że dziś, po ponad stu latach od jego śmierci, podejmowane są one na nowo.

Za najbardziej inspirujące należy uznać badania Jamesa nad połączeniem religijnej wizji rzeczywistości, zaczerpniętej z doświadczeń religijnych, z wizją, która wyłania się z filozoficznie pogłębionej refleksji nad naukowym obrazem świata. Za czynnik mediatyzujący między sferą religii i nauki przyjął kategorię podświadomości. Na jej podstawie stworzył psychologię religii, która w świecie dzisiejszym osiągnęła już poziom po-

zwalający na pierwsze uogólnienia i na podjęcie badań prowadzących do zbudowania wstępnej syntezy. Dziś badacze – niestety, w dalszym ciągu nieliczni – uznają już, że prowadzenie badań nad religią nie jest możliwe bez solidnego zaplecza filozoficznego. Celem mojego opracowania jest zatem przybliżenie intuicji Jamesa, które mogą zostać w pełni docenione dopiero w naszych czasach. Przez lata, które upłynęły od jego śmierci, nasza wiedza na temat religii i doświadczenia religijnego wzbogaciła się w sposób niepomiaralny. Dlatego warto dziś przypomnieć to, co miał do powiedzenia autor *Odmian doświadczenia religijnego*, bo tak powinien brzmieć w tłumaczeniu tytuł jego podstawowego dzieła.

Pomimo wielu ograniczeń i pominięć myśl religijna Jamesa jest niezaprzeczalnie aktualna, co podkreśla w swej książce Ch. Taylor⁵. To, co z punktu widzenia psychologii uchodzi za wady głównego dzieła Jamesa, z punktu widzenia filozofii jest jego zaletami⁶. Jak zauważa Taylor: „Niezwyczajnie jest to, że tak głęboko wniknął w naturę zasadniczej cechy naszej podzielonej epoki. W pewnym sensie »doświadczenie« religijne – początkowe przeczucia i intuicje, które uważamy za coś, za czym musimy podążać – nigdy wcześniej nie miało tak kluczowego znaczenia jak dzisiaj, bez względu na to, gdzie nas prowadzi na naszych rozbieżnych ścieżkach życia duchowego. Właśnie dlatego, że James widział to tak wyraźnie i potrafił wyartykułować z taką mocą, jego książka pozostaje w naszych czasach tak aktualna”⁷. W swej pracy pokazuję, że można uzasadnić aktualność dzieła Jamesa nie tylko w taki sposób, w jaki uczynił to Taylor.

Teza główna tej pracy brzmi: badania nad dziełem Jamesa należy prowadzić, znacząco przesuwając akcenty. Dotychczas odczytywano go głównie jako twórcę pragmatyzmu, a w tym kontekście – jako autora kontrowersyjnej koncepcji prawdy. Tymczasem James to przede wszystkim myśliciel religijny, filozof, który podejmuje namysł nad fundamentalnymi zagadnieniami natury ludzkiej. Jego filozofia nie daje się sprowadzić do ograniczonej koncepcji teoretycznej, dotyczącej jedynie kwestii natury prawdy. Pragmatyzm jest tylko jednym z narzędzi, dzięki którym

⁵ Ch. Taylor: *Oblicza religii dzisiaj*. Tłum. A. Lipszyc. Tłum. przejrzał Ł. Tischner. Kraków 2002.

⁶ P. Socha w swej przedmowie do nowego wydania dzieła Jamesa wymienia – za Wulffem – sześć podstawowych zarzutów: „[...] pomijanie normalnego doświadczenia, pominięcie czynników instytucjonalnych i historycznych, przypisywanie nadmiernej roli uczuciom, włączenie patologii, odwołanie się do czynników podświadomych i postawienie tez filozoficznych. Wydaje się, że zarzuty te można równie dobrze uznać za zalety dzieła Jamesa”. P. Socha: *Doświadczenia religijne po 100 latach*. W: W. James: *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. Hempel. Kraków 2001, s. XIX.

⁷ Ch. Taylor: *Oblicza religii dzisiaj...*, s. 89.

James miał nadzieję zbliżyć się do rozwiązania nurtujących go pytań. Pytania te dotyczyły jednej podstawowej kwestii, a mianowicie zagadnienia natury ludzkiego doświadczenia. Pytał o to już w swym pierwszym dziele – *The Principles of Psychology*, które ukazało się w 1890 roku. Pytanie to przewija się przez całą jego twórczość filozoficzną, trwającą zaledwie 20 lat, aż do śmierci w 1910 roku.

Rozdział pierwszy jest odczytaniem *The Varieties of Religious Experience*... w świetle najnowszych badań, które prowadzono w ciągu ostatnich 25 lat. Skupiam się w nim na obecnych w tym dziele, acz rozproszonych, wątkach filozoficznych, pokazując, że pomimo iż pozostało jedynie zapowiedzią szerszej syntezy filozoficznej, buduje podstawy późniejszych rozważań Jamesa dotyczących filozofii religii. W rozdziale drugim zatrzymuję się nad pragmatyzmem Jamesa, ale czynię to tylko w takim wymiarze, jaki jest konieczny dla rozjaśnienia jego intuicji zawartych już w *The Varieties of Religious Experience*.... W rozdziale trzecim pokazuję badania nad świadomością i doświadczeniem religijnym w świetle filozofii radykalnego empiryzmu. I wreszcie rozdział czwarty to analiza syntezy religijnej myśli Jamesa, zawartej w *A Pluralistic Universe*...

Zajmuję się myślą Jamesa w ostatniej fazie jego twórczości, czasem tylko odwołując się do jego wcześniejszych dzieł. Swoją analizę prowadzę, podążając drogą wyznaczoną kolejnymi dziełami Jamesa, publikowanymi po 1902 roku. Zgłębiam w ten sposób meandry jego myśli, nie starając się rekonstruować całości, która nie powstała, lecz badając zmaganie się Jamesa z kolejnymi problemami. Podobnie bowiem, jak próżno szukać w *The Varieties of Religious Experience*... definicji doświadczenia religijnego, którym by posługiwał się James, a pomimo to po lekturze książki wiemy, jak rozumiał doświadczenie religijne, tak i zapoznając się z jego kolejnymi dziełami, nie znajdujemy spójnego wykładu filozofii religii, a jednak wiemy, w jakim kierunku podążała jego myśl.

Rozdział pierwszy

Filozoficzne tematy w *The Varieties of Religious Experience...*

Wstęp — z genezy *The Varieties of Religious Experience...*

Jak podkreśla John E. Smith w obszernym wstępie do *The Varieties of Religious Experience...*, dzieło to stanowi punkt zwrotny w badaniach nad naturą ludzką, które prowadził William James od początku swej drogi naukowej. Gdybyśmy nie znali skomplikowanej osobowości Jamesa i jego biografii, moglibyśmy przypuszczać, że jego poszukiwania wyniknęły z przemysłnego planu powziętego już we wczesnej młodości. Rozpoczęte zostały studiami medycznymi, które pozwoliły Jamesowi poznać człowieka jako organizm fizyczny. Potem przyszedł czas na psychologię, jednak osiągnięte tu rezultaty nie zadowolili autora *The Principles of Psychology*. Szybko przeszedł do rozważań filozoficznych, wykraczających poza ujęcie człowieka tylko jako bytu psychofizycznego. W artykułach i książkach napisanych już po wydaniu w 1890 roku *The Principles of Psychology* James podejmuje kwestie wolności, wiary, moralności, nieśmiertelności. Wreszcie początek wieku XX przynosi dzieło, w którym pytanie o naturę ludzką podejmuje w perspektywie doświadczenia religijnego, w perspektywie kontaktu z tym, co ostateczne, kontaktu z boskością. *The Varieties of Religious Experience...* łączą to, co jest najlepsze w filozofii i psychologii, które przed ich napisaniem uprawiał James. To przede wszystkim po-

dejsście empiryczne połączone z doskonałymi opisami psychologicznymi. Fakty religijne bowiem mógł badać tylko taki mistrz opisu i introspekcji, jakim był James¹. Empiryzm natomiast kazał mu skupić się na doświadczeniu religijnym, a jak podaje Smith, w filozofii pojęcia „doświadczenie religijne” jako terminu technicznego nie używano przed Jamesem².

Możliwe jest jednak spojrzenie odmienne – to tradycja empiryczna, a przede wszystkim niechęć do abstrakcji spowodowały, że za przedmiot jego badań możemy uważać nie tylko oderwaną naturę ludzką, ale także konkretnego człowieka – Williama Jamesa. Jego trwające ponad trzydzieści lat osobiste zmagania z religią znalazły bowiem swój punkt kulminacyjny w Wykładach Giffordzkich. Z listów wynika, że traktował pisanie wykładów składających się na *The Varieties of Religious Experience...* jako swój akt religijny oraz hołd należny swemu ojcu³.

Rozważania Jamesa jako filozofa religii wykazują te same cechy, którymi charakteryzuje się cała jego wcześniejsza i późniejsza filozofia. Nie znajdziemy tu ani zwartego systemu filozoficznego, ani nawet systematycznej analizy pojęć składających się na jego filozofię religii. Namiętne przywiązanie do empirycznego podejścia powoduje, że pojmuje filozofowanie jako nieustanne eksperymentowanie skupione na poszukiwaniu tego, co nowe. Według Jamesa tylko ciągle zmienna, nieuchwytna, radykalnie pluralistyczna myśl mogła dać wyraz najgłębszym ludzkim potrzebom. Jego zdaniem, filozofia wypływa z potrzeb ludzkich, osadzonych w naturze człowieka, potrzeb, które po raz pierwszy znalazły swój wyraz w doświadczeniu religijnym ludzkości. Zatem refleksja nad religią to refleksja nad naturą ludzką, a odpowiedź na pytanie o doświadczenie religijne to odpowiedź na pytanie: „Czym jest człowiek?”. Psychologia, filozofia, religia były dla Jamesa różnymi sposobami ujęcia jednego przedmiotu – natury ludzkiej. Jak zobaczymy w dalszej części niniejszych rozważań, *The Varieties of Religious Experience...* umożliwiają raczej głębsze wejrzenie w złożoność i różnorodność natury ludzkiej, niż mówią co-

¹ Wedle anegdotycznych przekazów, William James był uznawany za lepszego stylistę niż jego brat Henry, poczytywany z kolei za lepszego psychologa.

² J.E. Smith: *Introduction*. In: W. James: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Cambridge, Massachusetts, and London, 1985, s. XIII. Już w 1938 roku J.M. Moore zauważa: „Żadnego terminu nie używano w niedawnych dyskusjach o religii częściej niż zwrotu »doświadczenie religijne«”. J.M. Moore: *Theories of Religious Experience*, s. VII. Cyt. za: W. Halbfass: *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*. Tłum. M. Nowakowska i R. Piotrowski. Warszawa 2008, s. 573.

³ Zob. R.B. Perry: *The Thought and Character of William James*. Vol. 2. Boston 1935, s. 323. Także: D.M. Wulff: *Psychologia religii*. Tłum. zbiorowe. Warszawa 1999, s. 407.

kolwiek o naturze przedmiotu doświadczenia religijnego. Tu mogę już sformułować centralną tezę mych rozważań: książka Jamesa i jego filozofia religii to bardziej poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka niż analiza natury doświadczenia religijnego. Ujmując to inaczej: badanie doświadczenia religijnego sprowadza się do badania najgłębszych pokładów natury ludzkiej, jest swego rodzaju archeologią ludzkiej natury. Usiłując zrozumieć istotę doświadczenia religijnego, tak naprawdę staramy się zrozumieć człowieka.

Tu wyłania się także ważny problem własnego doświadczenia religijnego Jamesa. Zagadnienie to jest istotne choćby z tego powodu, że materialem empirycznym, którym posługuje się w swym dziele, są *documents humaine*, analizowane za pomocą, jak to określa Smith, „sympatetycznego rozumienia”⁴. I choć nie potrafimy podać żadnego przykładu osobistego doświadczenia samego Jamesa, które mogłoby być bez wahania nazwane religijnym, warto przypomnieć niektóre momenty z jego życia, które być może szczególnie uwrażliwiły go na podjętą w Wykładach Giffordzkich problematykę. Niniejsze krótkie uwagi mają na celu wskazanie tego, co badacze jego życia nazywali *mystical germ* w jego osobowości, czyli szczególnej wrażliwości na problematykę doświadczenia religijnego.

Pierwszym takim doświadczeniem jest opisane w *The Varieties of Religious Experience...* przeżycie młodszej depresji, które omówię w dalszym ciągu tego rozdziału. Drugie doświadczenie bardziej odpowiada kategorii doświadczenia religijnego, a przynajmniej w takich kategoriach po części ujął je sam James. Było to przeżycie boskości w górach Adirondack: „Pewnego późnego wieczoru w roku 1898, pod koniec wycieczki z przyjaciółmi przez ukochane góry Adirondack, stwierdził, że jest »w stanie duchowego pobudzenia o charakterze jak najbardziej żywym«. Zostawiając śpiących towarzyszy w szałasie, błędził przez większość nocy przez nieruchomy, oświetlony światłem księżyca las. Kłębiła się w Jamesie niespokojna mieszanina wrażeń i wspomnień: magicznie oświetlona przyroda, wszyscy koledzy i ukochana rodzina, trudne Wykłady Giffordzkie, których wygłoszenie miał przed sobą. Wydawało się to »prawdziwą [Nocą] Walpurgii«, zderzeniem się w nim samym »bogów wszystkich mitologii przyrody« z »moralnymi bogami życia wewnętrznego«. Nieludzko odległa, lecz niezwykle pociągająca, wiecznie żywa, lecz oszroniona wiekiem i starością, nieziemska scena przed nim była przede wszystkim niezwykle znacząca. Jednak co ona znaczyła, tego James nie wiedział; nie potrafił znaleźć słów, aby to wyrazić. »Tak więc pozostała ona tylko głazem znaczącym *wrażenie*«. Doświadczając jej jako »jednej z najszcześ-

⁴ J.E. Smith: *Introduction...*, s. XVI.

liwszych samotnych nocy w życiu», James był pewien, że zostawi ona ślady w edynburskich wykładach”⁵.

Te doświadczenia, należące do sfery, którą można określić za R. Ottem⁶ jako mistycyzm natury, należy skonfrontować z odpowiedzią, którą udzielił Leubie, że „nie ma żadnego żywego poczucia styczności z Bogiem”⁷. Z kolei w odpowiedziach na kwestionariusz J.B. Pratta, udzielonych w 1904 roku, stwierdził, że Bóg jest dla niego „najpotężniejszym sprzymierzeńcem jego ideałów”, w którego wierzy „z powodów społecznych”, lecz którego obecności „nigdy” nie doświadczył. Natomiast doświadczenie religijne to dla niego „każdy moment w życiu, który czyni rzeczywistość rzeczy duchowych bliskimi dla kogoś”⁸. Z przytoczonych wypowiedzi wynika jasno, że James nie był typem *homo religiosus*, lecz raczej osobą szczególnie wyczuloną na problematykę religii, cechującą się swoistą intuicją w sprawach duchowych⁹.

Tradycja Wykładów Giffordzkich została zapoczątkowana w 1888 roku, a ich fundatorem był prawnik, lord Adam Gifford. James podjął się wygłoszenia „Wykładów Giffordzkich o Religii Naturalnej”, jak brzmi ich pełna nazwa, w 1897 roku, kiedy to otrzymał zaproszenie od profesora Andrew Setha (Pringle-Pattisona). Natychmiast podjął badania związane z przedmiotem wykładów, skupiając się głównie na lekturze biografii osób religijnych. Pierwotnie wykłady zaplanowano na lata 1899–1900 i 1900–1901, jednak kłopoty ze zdrowiem przyszłego prelegenta spowodowały przesunięcie terminu ich wygłoszenia. W 1898 roku James otrzymał od E.D. Starbucka materiały dotyczące doświadczeń religijnych badanych przez niego osób, obficie cytowane potem w wykładach. W tym samym roku miał już także dobrze ukształtowany pogląd na przedmiot swych wykładów. Tak pisze o tym w liście do H.W. Rankina, z którym prowadził ożywioną korespondencję dotyczącą spraw religijnych w okre-

⁵ D.M. Wulff: *Psychologia religii...*, s. 406. Jest to dokonane przez Wulffa streszczenie listu Jamesa do żony Alice — zob. *The Letters of William James*. Ed. H. James. Vol. 2. Boston 1920, s. 75–77; L. Simon: *Genuine Reality. A Life of William James*. New York 1998, s. 282–283.

⁶ R. Otto: *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*. Tłum. T. Duliński. Warszawa 2000, s. 93–94.

⁷ J.E. Smith: *Introduction...*, s. XVI.

⁸ Cyt. za: D. Capps: „*That Shape Am I*”: *The Bearing of Melancholy on James's Struggle with Religion*. In: *The Struggle for Life. A Companion to William James's „The Varieties of Religious Experience”*. Eds. D. Capps and J.L. Jacobs. Princeton 1995, s. 106.

⁹ Nie dyskutuję tu ewentualnego wpływu na osobowość i wrażliwość religijną Jamesa przyjmowanych przez niego środków psychoaktywnych, na przykład podtlenku azotu. Zob. W. James: *Subjective Effects of Nitrous Oxide*. www.des.emory.edu/mfp/jnitrous.html. (Data dostępu 23 września 2010).

sie przygotowywania wykładów: „Będą one mówiły o psychologii świadomości religijnej w jej rozwiniętym stanie, a nie antropologicznym. Chcę zacytować tyle dokumentów z pierwszej ręki, ile tylko zdołam, dotyczących różnych elementów i czynników, które wchodzą w zakres potrzeby religijnej człowieka. Jestem pewien, że dużo nie zrobię, bo moja poważna edukacja w tym przedmiocie musi w całości zostać zakończona w ciągu następnych czternastu miesięcy, w przerwach między innymi ciężkimi pracami”¹⁰. Wtedy też zaplanował, że druga część wykładów będzie bardziej filozoficzna i techniczna. Niestety, wraz z rozpoczęciem pisanie – wiosną 1899 roku – rozpoczęły się trwające aż do końca życia kłopoty z sercem, i już jesienią tego roku musiał po raz pierwszy przesunąć termin wykładów. Wtedy też rozpoczął pisanie. Wiosną 1900 roku praca nad wykładami nabrała tempa i w liście z 13 kwietnia do Miss Frances de Morse mógł zawrzeć często przytaczane słowa stanowiące esencję jego wykładów: „Problem, za który się wziąłem, jest trudny: *po pierwsze*, obronić (wbrew wszelkim uprzedzeniom mojej »klasy«) »doświadczenie« przeciw »filozofii«, jako stanowiące prawdziwy kręgosłup życia religijnego – mam na myśli modlitwę, przewodnictwo i wszystkie tego rodzaju bezpośrednie i prywatne odczucia w porównaniu z wysokimi i szlachetnymi ogólnymi poglądami o naszym przeznaczeniu i sensie świata; *po drugie*, sprawić, aby słuchacz lub czytelnik uwierzył w to, w co ja sam wierzę niezbić, że choć wszystkie szczególne manifestacje religii mogą być absurdalne (to znaczy ich wierzenia i teorie), to jej życie jako całość stanowi najważniejszą funkcję ludzkości. Boję się, że zadanie to jest nieomal niewykonalne i mogę mu nie podołać, lecz je przedsięwziąć – to mój *akt religijny*”¹¹.

Jesienią 1900 roku przesłał do Edynburga list z planem wykładów, wtedy jeszcze proponując, że wygłosi także część drugą, „wysoce abstrakcyjną”, mającą nosić tytuł *Zadania filozofii religii*. Wart przytoczenia jest plan pierwszej części wykładów, wtedy zaproponowany, który jasno pokazuje to, co James uważał za deskryptywny element w swym dziele:

„Wykłady

- I – Czy religia jest »nerwicą«?
- II – Czy religia jest »przeżytkiem«?
- III – Rzeczywistość rzeczy niewidzialnych.
- IV – Raz narodzeni i postawa zdrowomyślności.
- V – Chora dusza.
- VI – Osobowość heterogeniczna, podwójnie narodzeni i odkupienie.

¹⁰ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, „The Text of *Varieties*”, s. 524.

¹¹ *The Letters of William James...*, s. 126–127. Kursywa w oryginale.

VII — Odrodzenie, nawrócenie *etc.*

VIII — Uświęcenie, ascetyzm *etc.*

IX — Mistycyzm i wiara.

X — Rezultaty”¹².

16 maja 1901 roku wygłosił pierwszy wykład przed publicznością liczącą 250 osób. Liczba słuchaczy wzrosła z czasem do 300 i tak było aż do końca pierwszej części wykładów, które trwały do 17 czerwca. Trzeba zaznaczyć, że Wykłady Giffordzkie gromadziły zazwyczaj publiczność liczebnie znacznie mniejszą. W marcu 1902 roku James skończył pisanie drugiej części wykładów, znacząco modyfikując ich zawartość. W liście do F.C.S. Schillera skromnie odnotowuje treść całości: „Myślę, że byłoby lepiej, gdyby Ward zwrócił uwagę na moją książkę. Jej oryginalność polega na sugestii (bardzo krótkiej), że nasza jawna jaźń jest ciągła z czymś większym w nas (z jaźnią podświadomą), która odpowiada za »uderzające« doświadczenia osób religijnych; i że to »więcej« po tamtej stronie otwarte jest na rzeczywistości transempiryczne, co pozwala uważać za prawdziwe poczucie »jedności« i inne mistyczne doświadczenia. W 99% książka jest deskryptywna i dokumentująca, a część konstruktywna to tylko wskazówka”¹³. 13 maja 1902 roku rozpoczął drugą część wykładów, którą zakończył 9 czerwca, przy publiczności sięgającej rekordowej liczby 400 osób.

Książkowa wersja wykładów ukazała się już w 1902 roku i odniosła niebywałą sukces. W rok później nakład osiągnął już wysokość 10 000 egzemplarzy. A do połowy XX wieku ukazało się już ponad 40 edycji anglojęzycznych *The Varieties of Religious Experience...* Do dziś dzieło to zachowuje niesłabnącą autentyczność, a renesans zainteresowania filozofią religii Jamesa pod koniec XX wieku wskazuje, że jego poglądy są inspirowane dla badaczy o wiele lepiej zaznajomionych z religijnymi tradycjami ludzkości niż autor Wykładów Giffordzkich. Niniejsza praca stanowi także po części próbę odpowiedzi na pytanie o źródło owego niesłabnącego zainteresowania poglądami Jamesa.

¹² W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, „The Text of *Varieties*”, s. 534–535.

¹³ Ibidem, s. 547.

Filozoficzny punkt wyjścia

Jak zauważa R.R. Niebuhr, tok wykładu Jamesa odpowiada „idealnemu postępowi protestanckiego doświadczenia religijnego”¹⁴. Ale jak już zaznaczyłem w pierwszym paragrafie tego rozdziału, tok ten nie wynika wyłącznie z upodobań Jamesa do abstrakcyjnych schematów wiary, lecz wypływa po części z jego własnych doświadczeń. Nie jest on typowym przedstawicielem protestanckiego establishmentu ani typową chorą duszą, czy też podwójnie narodzonym. Okazuje się, że typologia osób religijnych, którą przedstawia w *The Varieties of Religious Experience...*, nie pozwala łatwo ująć przypadku samego autora. Zresztą jego zamiarem bez wątpienia nie było dostarczenie kompletnego schematu typologicznego. Różnorodność doświadczeń religijnych uniemożliwia wszelką typologię pretendującą do zupełności. Podstawowa teza Jamesa zamyka się w stwierdzeniu, że każde doświadczenie jest unikalne i niepowtarzalne, jak unikalny i niepowtarzalny jest strumień świadomości, do którego należy. Tym, czego może dokonać refleksja, jest doprowadzenie do abstrakcji i uogólnień, które da się zawrzeć w pojęciach. *The Varieties of Religious Experience...* są więc w dużej mierze kompromisem między czysto deskryptywnym przedsięwzięciem, jakim byłby opis konkretnego doświadczenia religijnego, i filozoficznym uogólnieniem.

Znaczące jest, że książkę poświęconą doświadczeniom religijnym James rozpoczyna od rozdziału zatytułowanego *Religia i neurologia*. W ten sposób określa dwa bieguny kulturowego *milieu*, w którego ramach kwestie natury religijnej interpretowano w wykształconych warstwach społeczeństwa końca XIX wieku. Z jednej strony wykorzystywano w tym celu dogmatyczną teologię, z drugiej – odwoływano się do filozoficznie pogłębionego scjentyzmu. Ma to związek z „teorią przeżytków”, do której nawiązę później. Nie należy jednak zapominać, że swą karierę naukową James rozpoczął od zdobycia gruntownego wykształcenia właśnie w dziedzinie medycyny. Można więc przyjąć, że początkowy rozdział *The Varieties of Religious Experience...* jest zarazem swego rodzaju rozprawą z istotnym elementem jego młodzieńczego światopoglądu. Publiczność Wykładów Giffordzkich mogła się spodziewać, że w osobie Jamesa znajdzie przedstawiciela współczesnej nauki. On jednak wiedział, że zawiedzie pokładane w nim oczekiwania. W liście do C. Stumpfa wyznał, że wątpi, by książka, która się ukaże, była popularna, bo jest „zbyt biologiczna dla wierzących, zbyt religijna dla

¹⁴ R.R. Niebuhr: *William James on Religious Experience*. In: *The Cambridge Companion to William James*. Ed. R.A. Putnam. Cambridge 1997, s. 225.

biologów”¹⁵. Swoje stanowisko określa zatem na samym początku wykładów. Ich celem czyni przeciwstawienie się postawie scjentyistycznej, która zdominowała ówczesnie wszystkie dziedziny badań naukowych. Za istotny element tej postawy uznaje filozoficzny darwinizm, popularyzowany przez takich pisarzy jak Herbert Spencer. James odwołuje się wprawdzie do podejścia ewolucjonistycznego, ale korzysta, jak to dalej pokażę, z metodologii samego Darwina, a nie z jej filozoficznej interpretacji wypracowanej przez Spencera. Scjentyzm opiera się na dwu podstawowych i powiązanych z sobą założeniach. Po pierwsze, za najwyższą formę ludzkiego poznania uważa wiedzę naukową, zwłaszcza matematyczno-przyrodniczą; po drugie, uznaje, że tak pojęta wiedza nie zajmuje się dziedziną wartości i znaczenia – dlatego wszelkie sądy dotyczące wartości są subiektywne i nic nie wnoszą do dziedziny poznania. James oponuje przeciw obydwu tym założeniom.

James przedstawia się wprawdzie jako psycholog¹⁶, który chce badać ludzkie skłonności, jednak owa skromność psychologa jest przemyślanym zabiegiem mającym na celu przeciwstawienie się scjentyzmowi w jego najbardziej spektakularnej postaci, którą nazywa materializmem lekarskim. Jako psycholog, chce badać nie instytucje religijne, lecz „religijne uczucia i religijne impulsy”¹⁷. W tej specyficznej dziedzinie, jaką jest psychologia doświadczeń religijnych, nie może posłużyć się metodami psychologii eksperymentalnej. Z ubolewaniem także odkłada na bok swoją ulubioną metodę – introspekcję, którą tak mistrzowsko posługiwał się w *The Principles of Psychology*¹⁸. Ubolewanie to wynika także z faktu, że jego konstytucja psychiczna nie pozwalała mu na bezpośrednią relację z własnego doświadczenia religijnego. Materiałem swych badań uczynić więc musiał teksty stanowiące „prawdziwe *documents humains*”, gdyż

¹⁵ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, „The text of *Varieties*”, s. 545.

¹⁶ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 12 (10). W nawiasach podawane będą strony polskiego wydania *Doświadczeń religijnych*. Zob. I d e m: *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. H e m p e l. Kraków 2001. Tłumaczenie to, po raz pierwszy opublikowane w 1918 roku, zakorzeniło się już w polskiej literaturze, wielokrotnie je wznawiano, pozostawia ono jednak miejscami wiele do życzenia. Dlatego cytując, będę najpierw podawał strony oryginału, a potem polskiego wydania, zaznaczając te miejsca, w których tłumaczenie to będzie modyfikowane. W niektórych miejscach korzystam także z wydania poprawionego tłumaczenia Hempla, które ukazało się w 2011 roku. Zob. W. J a m e s: *Odmiany doświadczenia religijnego*. Tłum. J. H e m p e l. Przekład uzupełnił, opracował i przedmową opatrzył B. B a r a n. Warszawa 2011.

Warto zauważyć, że wśród dziedzin wymienionych w tym miejscu jako te, którymi James nie będzie się zajmował, nie ma filozofii – jest natomiast historia religii, teologia i antropologia.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Zob. G.E. M y e r s: *William James, His Life and Thought*. London 1986, s. 64–80.

uważał, że „najważniejszymi dla nas dokumentami będą te, które pochodzą od ludzi o najpełniejszym życiu religijnym i przy tym zdolnych do zrozumiałego wypowiedzenia swych poglądów i pobudek”¹⁹.

Rzeczywistym antidotum na postawę scjentystyczną jest jednakże filozofia. James wprowadza ją najpierw do swych wykładów bardzo subtelnie, pod postacią rozróżnienia na sądy egzystencjalne i sądy duchowe. Ustanawia w ten sposób linię demarkacyjną pomiędzy sferą badania naukowego, mającego ustalić, **czym** jest doświadczenie religijne, a kwestią natury filozoficznej – jakie jest jego **znaczenie**. Sądy duchowe nazywa także sądami o wartości (*Werturteil*).

Według D.C. Lambertha różnicę pomiędzy sądami egzystencjalnymi a sądami duchowymi możemy zrozumieć wtedy, gdy przyjmujemy, że jest ona analogiczna do różnicy między naukami szczegółowymi a metafizyką, tak jak ją rozumie James w swej książce *Psychologia. Kurs skrócony*²⁰. W tym napisanym w 1892 roku streszczeniu *The Principles of Psychology* James uzasadnia w *Zakończeniu* zatytułowanym *Psychologia a filozofia* konieczność metafizyki, pojętej jako „forum dyskusyjne” dla nauk szczegółowych. „Mówiąc ściśle – twierdzi Lamberth – różnica w obu przypadkach jest różnicą zakresu. Sądy egzystencjalne, podobnie jak nauki szczegółowe, mają ściśle ograniczony punkt widzenia: przyjmują istnienie przedmiotów przez nie rozważanych i dążą do zrozumienia ich detali i szczegółów, tak samo jak psychologia Jamesa uznawała istnienie stanów umysłu i stanów mózgu, poszukując ich wzajemnych powiązań i charakterystyk. Z innej strony sądy duchowe charakteryzują się bardzo szeroką perspektywą, odpowiadając charakterystyce metafizyki z *Krótkiego kursu* – ujmują całość i oceniają części, mając ją na względzie. Tak więc rozważania na temat wartości nie oznaczają dla Jamesa odrzucenia obszaru faktów, ale raczej stawianie pytań o fakty, które należą do większej całości. Sądy duchowe dotyczą zatem szerokich wzorców faktycznych relacji pomiędzy częściami, a sądy egzystencjalne traktują o szczegółach bez uciekania się do tych szerszych relacji”²¹. Głównym celem wprowadzenia sądów duchowych był ich użytek normatywny, określający „doniosłość, znaczenie i wartość”²² ich przedmiotu. Jak podkreśla James, rozróżnienie między tymi sądami pozwala uniknąć wielu nieporozumień w badaniu zjawisk religijnych. Sam jednak nie zawsze rygorystycznie przestrzega owego rozróżnienia. Odrzucając płaski redukcjonizm charak-

¹⁹ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 12 (10).

²⁰ W. J a m e s: *Psychologia. Kurs skrócony*. Tłum. M. Zagrodzki. Warszawa 2002.

²¹ D.C. L a m b e r t h: *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge 1999, s. 112.

²² W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 13 (11).

terystyczny dla materializmu lekarskiego, twierdzi, że wartość doświadczeń religijnych „może być określana jedynie za pomocą bezpośrednich sądów duchowych, opartych przede wszystkim na naszym uczuciu bezpośrednim, a dopiero wtórnie na tym, co mówi nam doświadczenie o ich stosunku do naszych potrzeb moralnych i do tego wszystkiego, co przyjmujemy za prawdziwe. *Bezpośrednia jasność, filozoficzna rozsądnosc i moralna użyteczność* – oto jedyne godne przyjęcia kryteria”²³. Jak zauważa G.W. Barnard, w cytowanym fragmencie James „nie dość jasno oddziela prawdę od wartości, gdy twierdzi, że celem sądów duchowych jest stwierdzanie wartości, podczas gdy wartość tę, choćby częściowo, określa związek naszego bezpośredniego doświadczenia z całą resztą tego, co uważamy za prawdziwe”²⁴. Owo pomieszanie prawdy i wartości przewija się przez całość *The Varieties of Religious Experience...*, będąc z jednej strony wynikiem terminologicznej nieuwagi Jamesa, z drugiej zaś strony – rezultatem jego pragmatycznego podejścia do problematyki prawdy. Świadczy jednak także o tym, że na tym etapie filozoficznego rozwoju Jamesa kwestie relacji prawdy i wartości nie były jeszcze jasno ujęte, jako że z tą problematyką starał się uporać dopiero w napisanym później *Pragmatyzmie...*

Pomimo pewnych niejasności podane przez Jamesa kryteria są nader istotne dla naszych badań, stanowią one swego rodzaju kościec rozważań zawartych w *The Varieties of Religious Experience...*. Treść tego dzieła bowiem odzwierciedla trzy wspomniane kryteria: po pierwsze – mamy tu wiele opisów doświadczeń mistycznych, których celem jest przybliżenie w jedyny możliwy dla badacza sposób, czyli z drugiej ręki, bezpośredniej takości mistycznych stanów świadomości, by zaprezentować, czym dla mistyka jest „bezpośrednia jasność”; po wtóre – James, uzasadniając „filozoficzną rozsądnosc” doświadczeń religijnych, stosuje własną filozoficzną metodę analizy: pragmatyzm w jego pierwotnej, rudymen tarnej postaci, oraz argumentuje na rzecz tezy, że pluralizm jest filozofią najbliższą mistykom; po trzecie, przytaczane przez Jamesa opisy efektów ducholecznictwa i pozytywnej transformacji osobowości pod wpływem doświadczeń religijnych pokazują „moralną użyteczność”²⁵ tych przemian. Chociaż w oszacowaniu danego sądu duchowego bez wątpienia musimy brać pod uwagę wszystkie kryteria, najważniejsza jest bezpośrednia jasność. James akcentuje prymat tej kategorii, gdyż z przytaczanych przezeń dokumentów wynika, że to kryterium jest najważniejsze dla misty-

²³ Ibidem, s. 23 (21). Tłum. zmodyfikowane. Kursywa w oryginale.

²⁴ G.W. Barnard: *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*. Albany 1997, s. 279.

²⁵ Zob. ibidem, s. 287.

ków. Także dlatego, że podkreśla to źródłowy charakter uczucia jako źródła religii, uczucia w jego bezpośredniej daności.

Punktem wyjścia moich rozważań są zatem *The Varieties of Religious Experience...* odczytane jako próba skonstruowania filozofii religii, czy też używając sformułowania samego Jamesa: nauki o religiach (*science of religions*). To określenie zawiera w sobie dwa pojęcia, które były łączone w jego czasach – i są łączone współcześnie – na zasadzie podporządkowania. Najbardziej radykalną postać tego podporządkowania krytykuje James, odrzucając materializm lekarski. Jako psycholog, naukowiec, bada rodzaje postaw religijnych i rozmaite formy doświadczeń religijnych na podstawie świadectw będących wynikiem aktywności osób religijnych. Jednak według Jamesa upieranie się, by trzymać się zasobów eksplanacyjnych nauki w przypadku tak specyficznego rodzaju doświadczeń jak doświadczenia religijne grozi redukcjonizmem. Redukcjonizm ten jest niebezpieczny, dlatego że groziubożeniem naszego rozumienia natury ludzkiej. Podtytuł *The Varieties of Religious Experience – A Study In Human Nature* – akcentuje najistotniejszy element podejścia Jamesa: chce on mianowicie rozpatrywać każde doświadczenie jako doświadczenie ludzkie. Doświadczenie religijne zawsze zachodzi, by tak rzec, w pierwszej osobie liczby pojedynczej i obiektywizm postawy naukowej powoduje, że przeocza się tę jego specyfikę.

Kładąc podwaliny pod naukę o religiach, James chce obronić religię przed zakusami scjentyistycznie nastawionych naukowców. Wie też, że spory między materialistycznie nastawionymi badaczami psychiki ludzkiej a zwolennikami teologicznie ugruntowanego teizmu nie przynoszą nic dobrego ówczesnej kulturze. Przyczyniają się do pogłębiania się rozszczepienia między różnymi sferami kultury, a w rezultacie – do jej scjentyistycznego spłaszczenia, które polega na zaniedbaniu sfery wartości i osobowości. Do rozszczepienia w kulturze dochodzi szczególnie pod wpływem „mechanicznego racjonalizmu”, negującego osobowość jako pozbawioną substancji iluzję. W eseju *What Psychical Research Has Accomplished* pisze: „Myślenie religijne, myślenie etyczne, myślenie poetyckie, teleologiczne, emocjonalne, sentymentalne, czyli to, co można nazwać osobowym poglądem na życie, by odróżnić go od poglądu bezosobowego, mechanicznego, czy też romantyczny pogląd na życie w odróżnieniu od poglądu racjonalistycznego były i ciągle są – poza karnymi kręgami naukowymi – dominującymi formami myślenia”²⁶. Mimo iż sam przyczynił

²⁶ W. J a m e s: *What Psychical Research Has Accomplished*. In: I d e m: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, and London 1979, s. 239.

się do powstania psychologii jako samodzielnej nauki, James nigdy nie przestawał twierdzić, że nauka jako taka nie powinna tracić kontaktu z filozofią. Uważał, że w jego czasach psychologia reprezentuje taki poziom jak fizyka przed Galileuszem, a chemia przed Lavoisierem. Przyszli Galileusz i Lavoisier psychologii, gdy się pojawią, będą „metafizykami”²⁷. Świat, jaki ukazuje nam materialistycznie nastawiona nauka, jest według Jamesa „w nieprawdopodobny sposób pozbawiony perspektywy i wąski”²⁸. To stanowisko staje się zrozumiałe, gdy przypomnimy, że za podstawową kategorię filozoficzną uznaje osobowość, a inne kategorie traktuje jako z niej wyabstrahowane. Badanie dotyczące religii i doświadczenia religijnego nie może zatem w imię nauki redukować osobowości do jej abstrakcyjnych elementów.

Kolejnym zatem powodem wprowadzenia rozróżnienia sądów egzystencjalnych i sądów o wartości jest Jamesowe pragnienie zachowania odwiecznego podejścia ludzkości do tych kwestii, które opierało się na założeniu, że wydarzenia dzieją się ze względu na ich osobowe znaczenie. Jak już zaznaczyłem, odróżnia te sądy, ale ich nie oddziela. Traktuje je jako ściśle powiązane, zależne od siebie. Ten ścisły związek podkreśla J.E. Dittes: „Jeśli William James gardził oceną doświadczenia religijnego podług jego pochodzenia i korzeni, musi być jasnym, co proponował w zamian. Chodziło mu nie tyle o oddzielenie kwestii oceny od analizy funkcjonalnej, ile o różnicę między dwoma rodzajami analizy funkcjonalnej. Nie przeciwstawiał się *ocen*ie opartej na pochodzeniu dlatego, że pragnął oddzielić ocenę od faktu, lecz dlatego, że domagał się oceny opartej na *wyniku*. To nie filozof William James odmawiał oceny doświadczenia religijnego na podstawie, którą William James jako psycholog mógł rozpoznać. To raczej kwestia tego, co psycholog mógł zobaczyć, a filozof osądzić”²⁹. James nie oddziela sądów egzystencjalnych od sądów o wartości z tego powodu, że wartości ustala jego zdaniem funkcja; znaczenie jakiejś rzeczy możemy ustalić, badając sposób jej funkcjonowania w ramach pewnej całości. Wartość doświadczenia religijnego można zatem ustalić dopiero po dokładnym zbadaniu, jakie miejsce zajmuje ono w całokształcie ludzkiego doświadczenia. Pragmatyzm, którego pierwociny znajdujemy w *The Varieties of Religious Experience...*, jest właściwie funkcjonalizmem, proponowanym już nie jako styl analizy psychologicznej, ale jako filozoficzne kryterium filozoficznej ewaluacji. Czy jednak pragmatyzm może odgrywać taką rolę – pozostaje kwestią wątpliwą.

²⁷ W. J a m e s: *Psychologia. Kurs skrócony...*, s. 446.

²⁸ Ibidem, s. 240.

²⁹ J.E. Dittes: *Catching the Spirit of William James*. In: *The Struggle for Life...*, s. 29–30.

Rozróżnienie sądów pozwala także przeciwstawić się błędowi genetycznemu, jaki popełniają ewolucjoniści proveniencji nie tyle darwinowskiej, ile spencerowskiej. Uznawali oni, że o wartości zjawiska decyduje jego pochodzenie. Materializm lekarski opierał się na założeniu, że wykazanie powiązania pewnych stanów duchowych ze zmianami biologicznymi zachodzącymi w ludzkim organizmie pozwala je „wyjaśnić”. Jak jednak zauważa James, psychologia ustaliła, że „nie ma ani jednego stanu umysłu, podniesłego czy niskiego, zdrowego czy chorobliwego, który nie byłby uwarunkowany jakimś procesem organicznym”³⁰. Uznając ten paralelizm, zarzuca zwolennikom materializmu lekarskiego, że nie pracowali oni żadnej teorii, która łączyłaby naszą ocenę wartości duchowych ze zmianami psychofizjologicznymi³¹. Przeciwstawiają „pochodzenie psychologiczne” pochodzeniu „nadprzyrodzonemu”, ale z punktu widzenia stanowiska filozoficznego Jamesa są na równi dogmatykami. Wprowadzenie kategorii sądów duchowych pozwala Jamesowi na odsuniecie na bok tych dwu najbardziej rozpowszechnionych stanowisk odnośnie do wartości religii. Poszukuje on zatem immanentnej wartości religii.

Pytanie o wartość religii rozpoczyna i kończy dzieło Jamesa. Nie otrzymujemy na nie jednak ostatecznej odpowiedzi, gdyż jak sam autor zaznacza, odpowiedź taka wymagałaby podania „ogólnej teorii”, teorii religii, a takowej nie znajdujemy w jego dziele. Zawiera ono przytłaczającą czytelnika różnorodność dokumentów i wiele wspaniałych opisów fenomenologicznych, dotyczących stanów świadomości zmienionej pod wpływem doświadczenia religijnego, ale nie ma w nim w pełni rozwiniętej teorii religii. Po tym względem *The Varieties of Religious Experience...* pozostały dziełem niekompletnym. Owa niekompletność charakteryzuje zresztą również pozostałą część twórczości Jamesa. Praktycznie wszystko,

³⁰ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 20 (18). Tłum. zmodyfikowane.

³¹ To zapewne ironia historii sprawiła, że wtedy, gdy James wygłaszał swe wykłady w Edynburgu, w Wiedniu S. Freud miał już opracowaną teorię seksualną, która dostarczała takowego połączenia, opierając się wszelako na odrzucanej przez Jamesa seksualności. Zob. S. F r e u d: *Życie seksualne*. Tłum. R. R e s z k e. Warszawa 1999, zwłaszcza s. 288. Jak pisze James w *The Varieties of Religious Experience...*, „nie ma koncepcji mniej kształcącej niż reinterpretowanie religii jako wypaczonej seksualności” (s. 18 (15)). Bez wątplenia zatem autor *Pragmatyzmu...* odrzuciłby teorię libido jako niemającą podstaw. Wskazuje na to fakt, że w czasie lektury książki Ch. Merciera *Sanity and Insanity* opatrzył znakami wskazującymi na „oszołomienie” fragment następującej treści: „*Samopoświęcenie dla samego poświęcenia, czy to przybierające formę nieposłodzonej herbaty, czy ślubów zakonnych, czy też podciętego gardła, zawsze ma seksualne pochodzenie*” (kursywa Jamesa). Cytat i dyskusję zob. w G. E. M y e r s: *William James, His Life and Thought...*, s. 212–213.

co napisał po skończeniu Wykładów Giffordzkich, jest w większym lub mniejszym stopniu poszukiwaniem owej teorii religii albo – jak to sam ujął – „religijnej metafizyki”. Nigdy nie powstała jednak druga część wykładów, mająca dotyczyć zaspokojenia potrzeby religijnej człowieka przez filozofię, która byłaby jego „pierwszym i ostatnim wysiłkiem w kierunku konstrukcji metafizyki”³². Obietnicy stworzenia własnej metafizyki nie udało się Jamesowi dotrzymać. Pozostało po nim jednak niezmiernie bogactwo poszukiwań filozoficznych trwających aż do samej śmierci. W liście z 23 grudnia 1899 roku do F.R. Morse daje wyraz nadziei, że drugi tom wykładów będzie „moją ostatnią wolą i testamentem, przedstawiając filozofię najlepiej dostosowaną do potrzeby religijnej człowieka”³³. Zadaniem, jakie stawia sobie niniejsza praca, jest przedstawienie ogólnego obrazu tych Jamesowskich poszukiwań. Nic więcej nie powinno być nawet przedsiębrane. Badacze zachowujący niejaką przychylność do dzieła Jamesa zgodnie twierdzą, że możemy albo narazić się znaczącą dezinterpretacją jego myśli, albo też, co najwyżej, uchwycić „filozofię lub ducha”³⁴ bądź „centrum jego wizji”³⁵. Możliwość zapewne jest więcej, ja podążam wszakże jedną tylko drogą. Wychodząc od *The Varieties of Religious Experience...* i traktując ich niekompletność jako otwartość, odczytam *Pragmatyzm...* jako dzieło z zakresu filozofii religii, następnie przeanalizuję próbę stworzenia metafizyki czystego doświadczenia w *Essays in Radical Empiricism*, by ostatecznie przyjrzeć się ostatniej próbie wypracowania metafizyki odpowiadającej religijnej potrzebie człowieka, jaką była książka *A Pluralistic Universe...* z 1908 roku.

Darwinizm Jamesa

Trzeba podkreślić, że chcąc oszacować wartość religii, James skupia się w swych badaniach na jednostkach wybitnych – religijnych geniuszach. Można wymienić wiele czynników, które wpłynęły na to ograniczenie. Jeden z ważniejszych to darwinizm Jamesa. Szczególny nacisk kładzie na ten właśnie element myśli Jamesa znakomity badacz jego poglądów na religię Henry S. Levison³⁶. Zainteresowania teorią Darwina

³² W. J a m e s: *Varieties of Religious Experience...*, „The Text of Varieties”, s. 534.

³³ *The Letters of William James...*, vol. 2, s. 112.

³⁴ J.E. D i t t e s: *Catching the Spirit of William James...*, s. 19.

³⁵ D.W. B j o r k: *William James: The Center of His Vision*. New York 1988.

³⁶ H.S. L e v i s o n: *The Religious Investigations of William James*. Chapell Hill 1981. Szerokie tło historyczne i kulturowe debat wokół darwinizmu w Stanach Zjednoczonych

są oczywiste, jeśli zważyć zarówno na medyczne wykształcenie Jamesa, jak i na fascynacje epoki tym tematem. Swoją pierwszy poważny tekst filozoficzny, opublikowany w 1878 roku, a zatytułowany *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence*³⁷ James poświęcił właśnie krytyce poglądów H. Spencera.

Krytykuje w nim filozoficzny ewolucjonizm Spencera, który przyjmuje, że przyrost i zmiana wiedzy są procesem biernym, cechującym się tym, że relacje wewnątrzumysłowe przystosowują się do relacji zewnętrznych. James twierdzi, powołując się na stanowisko samego Darwina, że organizm nie jest biernym elementem rzeczywistości, a adaptacja nie polega na poddawaniu się wpływowi środowiska. Wprost przeciwnie – to organizm stanowi źródło wariacji. Alfred Ayer sugeruje, iż spójność poglądom psychologicznym i filozoficznym Jamesa nadaje koncepcja, że struktura umysłu ulega zmianom w toku doświadczenia: „Sądy aprioryczne byłyby w istocie »wiecznie« prawdziwe w aktualnym zbiorze »przedmiotów mentalnych«, ale »przedmioty mentalne« tworzące nasz »idealny schemat« mogłyby w każdej chwili podlegać zmianom pod wpływem kolejnych doświadczeń”³⁸. Osąd ten opiera się na założeniu, że James w swym empiryzmie idzie w ślady Hume’a, który rozróżniał dwa rodzaje przedmiotów umysłu: „stosunki między ideami” oraz „fakty”³⁹. Sądy dotyczące stosunków między ideami są konieczne i mają charakter sądów *a priori*. Jak pisze w *Pragmatyzmie...*, „Prawdziwość i fałszywość przekonań wchodzi też w grę w innym obszarze, w sferze *relacji między czysto umysłowymi ideami*, a te przekonania są absolutne i nieuwarunkowane. [...] w tym królestwie relacji umysłowych prawda jest również sprawą prowadzenia. Wiążemy jedną ideę abstrakcyjną z następną, wskutek czego powstają wielkie systemy prawdy logicznej i matematycznej, a wszystkie zmysłowe fakty doświadczenia porządkują się stosownie do odpowiednich pojęć tych systemów, tak że nasze prawdy wieczne obowiązują także w odniesieniu do przedmiotów rzeczywistych. [...] w tym przypadku, *jeśli trafnie podciągniemy przedmioty pod pojęcia*, to, co mówimy, jest prawdziwe z góry, przed konkretną weryfikacją. Nasz gotowy schemat ujmowania wszelkiego rodzaju przedmiotów możliwych wynika z samej struktury naszego myślenia”⁴⁰.

w czasach Jamesa rysuje P.J. Croce. P.J. Croce: *Science and Religion in the Era of William James*. Vol. 1. Chapel Hill and London 1995, s. 87–148.

³⁷ W. James: *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence*. In: *Idem: Essays in Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, and London 1978, s. 7–22.

³⁸ A.J. Ayer: *Filozofia w wieku XX*. Tłum. T. Basznia. Warszawa 2000, s. 103.

³⁹ Zob. D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski. Warszawa 1997, s. 33.

⁴⁰ W. James: *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa 1998, s. 166–168.

James pokazuje, że sądy o wartości mogą odnosić się tylko do treści świadomości religijnej, która zawsze jest świadomością jakiegoś indywiduum. Stąd skoncentrowanie Jamesa na jednostkach będących geniuszami religijnymi. Są oni częstokroć także twórcami religii czy założycielami sekt. To, że doświadczenie religijne jest doświadczeniem jednostkowym, stanowi przyczynę jego ogromnej różnorodności, która wszakże nie jest czymś patologicznym. Każde doświadczenie jest nowe i źródłowe, a najwyraźniej widać to w odniesieniu do doświadczeń religijnych. By zrozumieć religię u źródła, trzeba się zająć jednostką wyjątkową, która łączy w sobie „umysł wyższy”, czyli wysoce rozwiniętą zdolność myślenia asocjacyjnego, oraz temperament psychopatyczny, charakteryzujący się emocjonalnością, napięciem wewnętrznym, tendencją do przesady oraz „miłością do metafizyki i mistycyzmu”⁴¹.

Widzimy, jak w pierwszych rozdziałach *The Varieties of Religious Experience...* zarysowuje się stanowisko filozoficzne Jamesa. Chcąc usprawiedliwić swe zainteresowanie sądami egzystencjalnymi, wymienia powody, dla których dalsza część jego dzieła jest natury deskryptywnej, a nie filozoficznej. Po pierwsze, mówi o ciekawości – ta bez wątpienia przysporzyła mu wielu czytelników, zafascynowanych materiałem empirycznym, który zgromadził. Ważniejsze jest jednak to, że „do lepszego zrozumienia znaczenia rzeczy prowadzi rozważenie ich wyolbrzymień i wypaczeń, ich ekwiwalentów, substytutów i najrozmaitszych pokrewieństw”⁴². Pełnią one funkcję „skalpela i mikroskopu” w badaniu zjawisk religijnych.

Naszkicowawszy tło światopoglądowe swych badań, James przechodzi do, jak to ujął, „ograniczenia” ich zasięgu. Jest to jednak, z naszego punktu widzenia, nie tyle ograniczenie, ile wyznaczenie nowego kierunku badań, niejako zdefiniowanie kwestii religii na potrzeby XX wieku. Dotychczas badacze religii dążyli do podania jej ogólnej teorii, sformułowania jej istoty. James też miał taki zamiar, ale ostatecznie go nie zrealizował. Otrzymaliśmy za to dzieło, które jako całość jest wciąż aktualnym opisem doświadczenia religijnego. James dokonuje protestanckiego z ducha zabiegu – sięga do źródeł religii. Tym razem nie są to jednak jej źródła historyczne, lecz psychologiczne. A religia tak ujęta, w swej źródłowości, staje się religią osobistą, w której „centrum zainteresowania stanowi wewnętrzna dyspozycja człowieka, jego sumienie, opuszczenie, bezradność i niekompletność”⁴³. Wypływa stąd wstępne określenie religii, jakie przyjmuje James: jako „uczucie, aktów i doświadczeń jednostki

⁴¹ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 28 (26). Tłum. zmodyfikowane.

⁴² Ibidem, s. 26 (24). Tłum. zmodyfikowane.

⁴³ Ibidem, s. 32 (29). Tłum. zmodyfikowane.

w jej samotności, o których sądzi ona, że odnoszą się do czegoś, co sama uznaje za boskie”⁴⁴.

Istotne znaczenie ma genetyczne pierwszeństwo takiego podejścia – religia u swych początków zawsze jest religią osobistą, wpływa bowiem z doświadczenia religijnego jej założyciela. Zainteresowanie Jamesa osobami wyjątkowymi, geniuszami religijnymi wynika z jego chęci zbadania źródłowego doświadczenia religijnego – takiego, które może stać się zaczątkiem jakiejś religii lub sekty. Nie chodzi mu o pierwszeństwo w sensie historycznym, o zbadanie pierwotnych form religii (magia, fetyzizm, animizm). Zajmuje go pierwszeństwo w porządku doświadczenia. I choć, jak zaznacza Levison: „Z Darwinowskiego punktu widzenia elementy rudymenarne jakiejkolwiek historycznej istności dostarczają kluczy do jej charakterystyki”⁴⁵, to James nigdy nie był więźniem jednej metodologii, a darwinizm uznawał tylko za wyjściowy sposób myślenia o zmianie i nowości.

Czym zatem jest doświadczenie religijne? Pytanie to jest pytaniem o cechy charakterystyczne danego doświadczenia, które pozwalają je zaklasyfikować jako religijne. *The Varieties of Religious Experience...* nie dają jednej podsumowującej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Jedyne, co pozostaje badaczowi myśli Jamesa, to podążanie tropem jego „nomadycznego stylu umysłu, rozkoszującego się ruchem i rozwijającego się w antycypacjach tego, co ma przyjść, urągającego każdemu i obrażającego każdego, kto umie żyć tylko w ściśle zlokalizowanych, stabilnych strukturach”⁴⁶. Praktycznie każdy wykład jest nieco innym ujęciem tematu, który przewija się przez całe dzieło. Według Carla Zaleskiego James chciał stworzyć „bogatszy, neutralny słownik”⁴⁷ pojęć, które pozwoliłyby zrealizować właściwe zadanie oszacowania religii. Pozostaje nam zatem cierpliwie analizować bieg niespokojnych rozmyślań Jamesa.

Zgodnie z przytoczonym fragmentem, doświadczenie religijne w swej pierwszej odsłonie jest scharakteryzowane jako wewnętrzne doświadczenie kontaktu z czymś boskim albo mającym cechy boskości (*godlike*). Religie zawsze odnosiły je do bogów. W ujęciu Jamesa bóg lub obiekt wykazujący cechy boskie to coś „najbardziej pierwotnego, obejmującego i dogłębnie prawdziwego”⁴⁸. Wobec tak pojętej prawdy pierwotnej człowiek przyjmuje postawę religijną i ta relacja służy Jamesowi do podania swej najogólniejszej definicji religii: „Religia, czymkolwiek jest, jest całko-

⁴⁴ Ibidem, s. 34 (30). Tłum. zmodyfikowane.

⁴⁵ H.S. Levison: *The Religious Investigations of William James...*, s. 80.

⁴⁶ J.E. Dittes: *Catching the Spirit of William James...*, s. 30.

⁴⁷ C. Zaleski: *Speaking of William James*. In: *The Struggle for Life...*, s. 47.

⁴⁸ W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 36 (33). Tłum. zmodyfikowane.

witą reakcją człowieka na życie”⁴⁹. Całkowitość owej reakcji oznacza, że zyskujemy dzięki niej „ciekawe poczucie całego pozostałego kosmosu, poza pierwszym planem istnienia”⁵⁰. Reakcja ta w sposób najdoskonalszy wyraża ujęcie sensu wszechświata, w którym żyje dany człowiek.

Oczywiście, nie każda całkowita reakcja jest religią. James podaje przykłady Woltera, Renana, Schopenhauera czy Nietzschego, którzy bez wątplenia zyskali ogólne osobiste poczucie wszechświata, lecz ich postawy były zbyt żartobliwe lub szydercze, by nazywać je religijnymi. „Boskość – podkreśla – powinna dla nas oznaczać tylko taką pierwotną rzeczywistość, na którą jednostka czuje się zmuszona zareagować w sposób poważny i uroczysty, a nie przekleństwem czy żartami”⁵¹. Wybitny myśliciel religijny i teolog następnego pokolenia Paul Tillich, który zdefiniował religię jako „pochwycenie przez to, co nas w sposób nieuwarunkowany obchodzi”⁵², także uważał, że każda postawa przyjmowana z powagą jest religijna, nawet postawa ateistyczna. Wykluczał tylko cynizm jako postawę religijną w tym sensie, gdyż wynikał on – jego zdaniem – z całkowitej degeneracji życia wewnętrznego człowieka⁵³.

James pozostaje wierny swej podstawowej zasadzie metodologicznej, wedle której zupełną jasność co do tego, czy dana postawa może być nazwana religijną, czy też nie, zyskujemy wtedy, gdy rozpatrzymy przypadki krańcowe, o ekstremalnym nasileniu uczuć religijnych. W tych przypadkach wyraźnie widać także to, że postawę religijną cechuje aktywność, a nie bierne pogodzenie się z losem, cyniczna rezygnacja czy stoickie zaciśnięcie zębów. Postawa religijna jest pozytywna, otwarta, cechuje ją gorąca akceptacja tego, co się przydarza, spontaniczność, całkowite wyjście poza wysiłek woli, na którym opiera się życie moralne. Te właśnie cechy akcentuje w swym drugim wykładzie jako charakteryzujące doświadczenie religijne i postawę religijną. Akcent ten wynika z przeciwstawienia postawy moralnej postawie religijnej, jest przejściem od rozpatrywania religii pojętej jako „wola wiary” do poszukiwania psychologicznych podstaw doświadczenia religijnego. Życiu moralnemu albo – jak także je określał – życiu mocnemu (*strenuous life*) brakuje czegoś, co w obfitości ma człowiek religijny. Dla człowieka moralnego życie to walka, zmaganie się z zaciśniętymi zębami z przeciwnościami losu. Tymczasem „Jest stan umysłu, znany ludziom religijnym, lecz nie innym, w którym

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 39 (36). Tłum. zmodyfikowane.

⁵² P. Tillich: *Pytanie o Nieuwarunkowane*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków 1994, s. 220.

⁵³ Zob. M. Piróg: *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*. Kraków 1999, s. 122.

wola potwierdzenia siebie samego i utrzymywania się własnym wysiłkiem zostaje zastąpiona zgodą na zamilknięcie i bycie niczym w wodach i potokach Boga. W tym stanie umysłu to, czego najbardziej się obawialiśmy, stało się siedzibą naszego bezpieczeństwa, a godzina naszej moralnej śmierci zmieniała się w narodziny duchowe. Czas napięcia w naszej duszy się skończył, nastał czas szczęśliwego rozluźnienia, spokojnego głębokiego oddechu, wiecznej teraźniejszości niezmaconej lękiem o przyszłość. Strach nie pozostaje tu w stanie zawieszenia, jak w zwykłej moralności, lecz jest wymazany i odrzucony”⁵⁴.

Słowa te wyśmienicie pokazują psychologiczne podejście Jamesa do kwestii doświadczenia religijnego, jego mistrzostwo w opisie stanu wewnętrznego osoby religijnej. To jeden z fragmentów, w którym znajdujemy coś, co można by nazwać definicją doświadczenia religijnego. Charakteryzuje on jego aspekt psychologiczny, przeżyciowy, odpowiadając na pytanie, jak doświadcza rzeczywistości osoba religijna. Charakterystyka, jakiej dokonuje James, oddaje stronę podmiotową doświadczenia religijnego. Uczucie religijne pojawia się jako coś dodatkowego w życiu podmiotu, niemożliwego do osiągnięcia na drodze świadomego wysiłku moralnego. Jest to coś, co z teologicznego punktu widzenia określa się mianem łaski, ale fizjolog określi to jako dar organizmu. Dzięki temu zyskujemy „nowy obszar wolności”⁵⁵ i mocy. Za najistotniejszy element uczucia religijnego James uważa radość przesiąkniętą powagą, stan doznawany tylko w sferze życia religijnego.

Problem zła w perspektywie religijnej

Źródłem tej radości jest poczucie przewyciężenia zła w świecie. Problem zła i jego rozwiązanie w postawie religijnej uważał James za prawdziwą tajemnicę religii, niepoddającą się nawet powierzchownemu opisowi. Odwołuje się tu do metafory malarskiej, komentując obraz G. Reniego przedstawiający św. Michała, który trzyma stopę na karku szatana: „Bogactwo tego obrazu pochodzi w głównej mierze od obecnej na nim postaci wroga. Bogactwo jego alegorycznego znaczenia także pochodzi od tej postaci – świat jest bogatszy dzięki temu, że posiada diabła w sobie, *tak długo jak trzymamy swoją stopę na jego karku*. W świadomo-

⁵⁴ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 46 (43). Tłum. zmodyfikowane.

⁵⁵ Ibidem.

ści religijnej wróg, zasada tragiczna i przecząca, zajmuje właśnie taką pozycję; i z tegoż powodu świadomość religijna jest tak bogata z emocjonalnego punktu widzenia”⁵⁶.

To, co w początkowym rozdziale *The Varieties of Religious Experience...* odbieramy jako subiektywną treść świadomości religijnej, w rozdziale ostatnim stanowi treść religii. Treścią tą jest ostateczne przezwyciężenie zła, znalezienie rozwiązania tego podstawowego dylematu ludzkiej egzystencji, a zarazem uporanie się z samym korzeniem wszelkich ludzkich problemów. Paradygmatycznym przykładem takiego rozwiązania jest buddyzm, który w swych czterech szlachetnych prawdach podaje analizę stanu wyjściowego, w jakim znajduje się człowiek, przyczynę tego stanu, możliwość wyjścia z niego i drogę prowadzącą do wyzwolenia⁵⁷.

Ostatecznie tak konkluduje James: „Religia czyni łatwym i błogim to, co w każdym razie jest nieuniknione”⁵⁸. Stanowi tym samym ważny organ naszego życia, spełniając istotną biologicznie funkcję. Odrzucając Tyłorowską teorię religii jako „przeżytku”⁵⁹, James, opierając się na przesłankach czysto darwinowskich, wykazuje konieczność religii jako warunku przetrwania gatunku ludzkiego. Swą skuteczność zawdzięcza temu, że jako całkowita reakcja na życie dostarcza jednostce nowej energii potrzebnej do przetrwania. Innymi słowy – świadomość ludzka zdolna jest do zmiany modusu swego funkcjonowania, tak by na bodźce środowiska reagować nie w sposób cząstkowy, ale całościowo. Zmianę tę James stara się opisać, wykorzystując kategorię podświadomej jaźni. Zło bowiem pochodzi od ograniczonego egoistycznego „ja”, jego źródłem jest „istnienie samolubnej, cierpiącej, trwożliwej, skończonej świadomości”⁶⁰. Otwarcie się na wpływy z podświadomości doprowadza do przemiany świadomości, do tychczas skoncentrowanej wokół „ja”. Świadomość odrodzona przez doświadczenie religijne zyskuje nowe centrum, jak to później wykażę.

Dokonawszy charakterystyki doświadczenia religijnego od strony podmiotowej, jako „stanu religijnego”, „całkowitej reakcji na życie” albo po prostu „stanu wiary”, James przechodzi do ujęcia od strony przedmiotu. Doświadczenie religijne jako biologicznie najistotniejszy stan

⁵⁶ Ibidem, s. 48 (45). Tłum. zmodyfikowane. Kursywa w oryginale.

⁵⁷ Zob. K. P a w ł o w s k i: *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*. Kraków 1994, s. 73. W tabeli tam zamieszczonej znajdujemy inspirującą analogię między poczwórną analizą buddyjską, jogą, myślą chrześcijańską i platonizmem, zbudowaną na odniesieniu do struktury diagnozy medycznej: choroba, jej przyczyna, stan zdrowia i lekarstwo stanowiące antidotum na chorobę.

⁵⁸ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 49 (46).

⁵⁹ Zob. A. S z y j e w s k i: *Etnologia religii*. Kraków 2001, s. 17.

⁶⁰ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 93 (88). Tłum. zmodyfikowane.

przedstawiciela gatunku ludzkiego musi się odnosić do przedmiotu, którego ujęcie diametralnie różni się od ujmowania przedmiotów świata materialnego. Jako całkowita reakcja na życie, religia jest zbudowana – według Jamesa – na *sui generis* postrzeżeniu, które jednak nie jest postrzeżeniem zmysłowym. Szukając neutralnych pojęć, które w przyszłości mogłyby posłużyć do budowy uniwersalnego języka nauki o religiach, odchodzi od mówienia o bogach, czy nawet o obiektach noszących cechy boskości. Zamiast tego wprowadza pojęcie „niewidzialny porządek” (*unseen order*). Celem Jamesa nie jest analiza filozoficzna czy religioznawcza tego pojęcia – napomyka tylko krytycznie o filozofii Kanta i daje ogólny odnośnik do Platona, nie wspominając nawet o ideach rozmaitych religii, które ujmowały w ramach swych doktryn ideę porządku wszechświata, takich jak *Logos*, *Dao*, *Rta*, *Maat*. Zwracając uwagę na zadziwiającą nieraz skuteczność, z jaką przedmioty wiary wpływają na nasze życie, znowu odwołuje się do metafory: „To tak jak gdyby żelazna belka, bez dotyku lub wzroku, bez żadnej zdolności wyobrażania, mogła mimo to być silnie obdarzona wewnętrzną zdolnością odbioru pola magnetycznego; i jak gdyby wskutek różnych pobudzeń jej magnetyzmu przez poruszające się w otoczeniu magnesy była doprowadzana do różnych świadomych postaw i skłonności. Taka belka żelazna nigdy nie mogłaby dokładnie wyrazić, czym są tak przemożny wpływ na nią mające potęgi; chociaż każdym włókmem swej istoty byłaby świadoma ich obecności i ich znaczenia dla swego życia”⁶¹. Ostatecznie konkluduje: „Jest tak, jak gdyby ludzka świadomość miała *poczucie rzeczywistości, uczucie obiektywnej obecności, postrzeżenie czegoś, co możemy nazwać »czymś tam«, głębsze i bardziej ogólne, niż dają to poszczególne, partykularne »zmysły«, dzięki którym według współczesnej psychologii objawia się nam rzeczywistość*”⁶².

Przedstawiając koncepcję niewidzialnego porządku, James akcentuje swe biologiczne podejście. Odwołuje się do halucynacji i zjawisk parapsychicznych, by zilustrować swą tezę, że owo poczucie rzeczywistości jest w większym stopniu zmysłowe niż umysłowe. Wysuwa przy tym interesującą sugestię, że może ono być połączone ze „zmysłem mięśniowym”⁶³.

Poczucie niewidzialnego porządku jest sztandarowym przykładem „niemej intuicji”, która ma swe źródło w naszym życiu podświadomym. Tym sposobem James po raz pierwszy kojarzy w swych wykładach przeżycie religijne z pozaświadomym obszarem umysłu. Na początku trzeciego wykładu podaje swoje rozumienie wiary, pisząc, że życie religijne polega na „wierze (*the belief*), że istnieje niewidzialny porządek i że nasze

⁶¹ Ibidem, s. 53 (49). Tłum. zmodyfikowane.

⁶² Ibidem, s. 55 (51). Tłum. zmodyfikowane. Kursywa w oryginale.

⁶³ Ibidem, s. 59 (55).

najwyższe dobro tkwi w naszym harmonijnym dostosowaniu się do niego. Ta wiara i to dostosowanie są religijną postawą duszy"⁶⁴. Wiara jest jedną z wielu postaw, które są wynikiem obecności różnych przedmiotów, realnych albo idealnych, w naszej świadomości.

Jeszcze w roku 1896, w eseju *Wola wiary*⁶⁵, James bronił racjonalności wyborów hipotez religijnych. A teraz pisze: „Instynkty prowadzą, inteligencja tylko podąża za nimi”⁶⁶. Ta radykalna zmiana wyraża ewolucję jego myśli, dokonującą się w głównej mierze pod wpływem badania empirycznych przekazów, które dotyczą doświadczeń religijnych.

Trzy początkowe wykłady stanowią swego rodzaju całość, w której ramach James przedstawia główne wątki swych badań. Nic w nich nie zapowiada jeszcze tytułowej różnorodności doświadczeń religijnych. Poziom ogólności i neutralności języka, jakim dotychczas posługiwał się James, nie pozwalały na to. Różnorodność ta pojawia się wtedy, gdy przechodzi on do prezentacji typów natury ludzkiej. Dokonuje przy tym znaczącego zabiegu – mimo iż w poprzednich wykładach zaznaczył już istotną rolę doświadczenia zła w religii, rozpoczyna od prezentacji religii tak, jak ją przeżywają osoby zdrowomyślne.

Religia osób zdrowomyślnych jest religią optymistyczną, negującą istnienie zła. Ten rodzaj religijności, bardzo popularny ówczesnie w Stanach Zjednoczonych, był reakcją społeczeństwa na problem obrazowo ujęty przez Matthew Arnolda w 1875 roku, który przemawiał w imieniu większości wiktoriańskich intelektualistów: „[...] w obecnej chwili dwie sprawy dotyczące religii chrześcijańskiej muszą być jasne dla każdego, kto ma oczy w głowie. Jedna to ta, że ludzie nie mogą sobie bez niej poradzić, druga, że nie jest im pomocna taka, jaką jest”⁶⁷. Efektem było albo odrzucenie religii na rzecz – nader optymistycznego zwłaszcza w wydaniu amerykańskim – światopoglądu naukowego, albo wybranie religii odrzucającej zło, niegodzenie się, że życie zawiera aktywny pierwiastek zła.

Za F.W. Newmanem James nazywa tego typu religijność religijnością ludzi raz urodzonych. Ich świadomość religijna rozwija się „prosto i naturalnie, bez żadnego elementu chorobliwej skruchy czy kryzysu”⁶⁸. Przykładami takiej postawy są z jednej strony św. Franciszek czy J.J. Rousseau, ale James skupia się na postaciach bardziej mu współczesnych, prominentnych przedstawicielach kultury XIX wieku. Sztandarowym

⁶⁴ Ibidem, s. 51 (47). Tłum. zmodyfikowane.

⁶⁵ W. J a m e s: *Wola wiary*. W: I d e m: *Prawo do wiary*. Tłum. A. Grobler. Wprowadzenie W. Galewicz. Kraków 1996, s. 35–61.

⁶⁶ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 67 (63).

⁶⁷ Cyt. za: H.S. L e v i s o n: *The Religious Investigations of William James...*, s. 25.

⁶⁸ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 74 (69).

przykładem jest tu W. Withman, czy R.W. Emerson. Krańcowość tego typu postawy religijnej polega na chorobliwym wręcz optymizmie, który James porównuje do „wrodzonego znieczulenia”. Prowadzi ona albo do pomieszania dobra i zła, jak w ujęciu Whitmana, albo – w bardziej radykalnych przejawach – do negowania rzeczywistości zła.

James rozróżnia zdrowomyślność mimowolną (*involuntary*) i zdrowomyślność bardziej rozmyślną (*more voluntary*). W tej pierwszej odmianie „zdrowomyślność odczuwa bezpośrednio rzeczy jako szczęśliwe. W swej systematycznej odmianie ujmuje rzeczy jako dobre w sposób abstrakcyjny”⁶⁹. Zdrowomyślność systematyczną James odnajduje w różnych sferach kultury. Jedną jest liberalna teologia protestancka, dominująca w drugiej połowie XIX wieku. Inną – teoria ewolucji, która w swej popularnej wersji filozoficznej autorstwa Spencera stała się podstawą do wyznawanej przez warstwy wykształcone swego rodzaju „religii naturalnej”, religii postępu i nauki.

Najbardziej interesującym, zdaniem Jamesa, przykładem jest jednak ruch ducholecznictwa (*mind-cure*) – zwany też New Thought – jako najlepiej wyrażający zdrowomyślną postawę religijną. Jego zaplecze ideologiczne stanowi eklektyczna mieszanka treści ewangelicznych, emersonizmu i nowoangielskiego transcendentalizmu, idealizmu Berkeleya, ewolucjonizmu, spirytyzmu oraz hinduizmu. Wizja natury ludzkiej, prezentowana w dziełach tego ruchu, bliska jest temu, co James uważa za „ogólną podstawę wszelkiego religijnego doświadczenia”, mianowicie, że „człowiek ma podwójną naturę i jest połączony z dwoma sferami myśli, bardziej powierzchowną i głębszą, i w każdej z nich może nauczyć się żyć bardziej nawykowo”⁷⁰. Tym, co różni ducholecznictwo od chrześcijaństwa, jest panteistyczne rozumienie natury ludzkiej. Zgodnie z nim niższa sfera natury ludzkiej, to znaczy sfera uczuć cielesnych, popędów, egoizmu i wątpliwości, stanowi zarazem łącznik z tym, co boskie (*the Divine*). Życie religijne nie wymaga wedle tej koncepcji nawróceń i kryzysów, wystarczy tylko rozluźnienie i dopuszczenie do siebie swej wewnętrznej boskiej natury. W czym tkwi istota postawy zdrowomyślnej, na czym polega religijność osoby przyjmującej ową „Gospel of Relaxation”? Odpowiedzią na te pytania jest stosunek do zła. Wedle ducholecznictwa zło to skutek niewiedzy, nieznamości faktu, że pozostajemy w ciągłym kontakcie z boskością. Do zdrowia i zbawienia prowadzi nie życie moralne, lecz odrzucenie napięcia i wysiłku woli, rozluźnienie i porzucenie „małego, prywatnego, konwulsyjnego »ja« na rzecz Wyższego Ja”. Dzięki

⁶⁹ Ibidem, s. 78–79 (74).

⁷⁰ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 86 (81). Tłum. zmodyfikowane.

temu dochodzi do „odrodzenia przez rozluźnienie, odpuszczenie, psychologicznie nie do odróżnienia od luterńskiego usprawiedliwienia przez wiarę i weslejańskiej akceptacji wolnej łaski, które jest w zasięgu osób, niewiedzących o grzechu i niedbających o teologię luterąską”⁷¹.

Jak zaznacza James, wprowadzie ducholecznictwo ze swą wiarą w dobro natury ludzkiej i w istnienie duchowego aspektu wszechświata jest na pierwszy rzut oka przeciwieństwem pozytywizmu i scjentyzmu, ale pozostaje w doskonałym pokrewieństwie z nauką w swym optymistycznym nastawieniu i we wierze w możliwość naprawienia ludzkiej natury.

Zdrowomyślność nie jest jednak tym rodzajem doświadczenia religijnego, które sięgałoby najgłębiej w naturę ludzką. W istotę świata, „na pół dzikiego, na pół zbawionego”⁷², jak pisze James, głębiej sięgają dusze, które określa on mianem chorych. Pomimo tej pejoratywnej nazwy chora dusza to doskonalszy rodzaj narzędzia poznawczego, ów metaforyczny mikroskop czy skalpel, który pozwala głębiej wejrzeć w naturę ludzką. Jako antyteza postawy zdrowomyślnej, chora dusza akcentuje pierwotną rzeczywistość zła. A ponieważ każdej postawie religijnej odpowiada jakiś rodzaj światopoglądu filozoficznego, James rozróżnia dwa rodzaje ujmowania rzeczywistości zła. Pierwszy charakteryzuje się pojmowaniem zła jako „niewłaściwego dopasowania się do rzeczy”⁷³. Jako takie, jest ono uleczalne dzięki dostosowaniu życia do warunków otoczenia albo w efekcie zmiany otoczenia, gdyż pozostaje tylko kwestią relacji między „ja” a jego światem. Drugi rodzaj polega na ujmowaniu zła jako wady czy zepsucia „istotnej natury” człowieka. Tak pojętego zła nie uleczy żadna interwencja naturalna, żadna zmiana w obrębie „ja” czy otoczenia.

James zdaje się sugerować, że nasze ujmowanie zła jest kwestią typu psychologicznego. Proponuje tu, niejako w formie intencji tylko, podział, którego kryterium stanowi „próg percepcji zła”. Zdrowomyślni żyją po jednej stronie tego progu, uznając zło za błąd wynikający z ludzkiej niewiedzy, chore dusze żyją po drugiej stronie, mniej lub bardziej odczuwając korzenie zła sięgające w głąb natury ludzkiej. Jak wiele innych pomysłów psychologicznych i filozoficznych, także ta potencjalna typologia nie doczekała się rozwinięcia przez Jamesa. Ba, należy nawet zaznaczyć, że tak radykalny, wydawałoby się, podział podaje on w dalszym ciągu swych wykładów w wątpliwość⁷⁴.

⁷¹ Ibidem, s. 96 (91). Tłum. zmodyfikowane.

⁷² W. J a m e s: *Prawo do wiary...*, s. 87.

⁷³ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 114 (108).

⁷⁴ Ibidem, s. 385 (375).

Interesujące, że James łączy charakterystyczne dla chorych dusz melancholijne ujęcie świata ze światopoglądem naturalistycznym. Zdanie z Koheleta „wszystko jest marnością” porównuje ze zdaniem „wszystko jest materią”. Tymczasem materialistyczny pogląd naukowy nie zapewnia nawet tego, co dają stoicyzm i epikureizm – zaprzeczenia i znieczulenia. Te filozoficzne postawy życiowe są etapami rozwoju duszy chorej, a zarazem szczytem, jaki może osiągnąć „człowiek naturalny”⁷⁵, czyli taki, który godzi się na sprzeczności w świecie i nie szuka wyższej syntezy. Według badaczy łączy się to z jego własnymi doświadczeniami z okresu młodości, gdy zmuszony był pod presją psychiczną swego ojca podjąć studia medyczne, zarzucając karierę i zainteresowania artystyczne⁷⁶. Wskutek tego w jego świadomości utrwaliło się przeświadczenie o niewystarczalności naturalistycznych rozwiązań filozoficznych, które zaspokajają potrzebę racjonalności, lecz nie odwołują się do szerszych potrzeb estetycznych i duchowych, sprowadzając człowieka do formatu istoty jednowymiarowej, *animal rationale*.

W doświadczeniu melancholii religijnej tkwi rzeczywiste jądro zagadnień religijnych – wołanie o pomoc⁷⁷. To właśnie poczucie bezradności i wynikająca z niego możliwość całkowitego poddania się stanowią najczęściej punkt wyjścia doświadczeń religijnych, szczególnie dusz chorych. Przeżywają one dogłębnie sytuację, w której nie znajdujemy już żadnego ratunku, z której nie widzimy żadnego racjonalnego wyjścia. W sytuacjach takich często czują, że zagraża im choroba psychiczna, realna staje się perspektywa rozpadu osobowości. Rozdział *Chora dusza* zawiera przykład, który opisuje przeżycie samego Jamesa. Przykład ten wzbudził szerokie zainteresowanie badaczy, nie tylko z powodów biograficznych. Niektórzy uważają go za kluczowy dla całej książki, podobnie jak rozdział o chorej duszy jest jej rozdziałem centralnym.

James opisuje tu przypadek „najgorszego rodzaju melancholii”, przybierającej postać panicznego strachu. Podaje, że opis ten otrzymał od pewnego „Francuza”, by ukryć przed czytelnikami ów niezwykle odruch ekshibicjonizmu: „Będąc w stanie filozoficznego pesymizmu i ogólnego przygnębienia odnośnie do moich widoków na przyszłość, wszedłem pewnego wieczora o zmroku do ubieralni, by coś stamtąd wziąć, gdy nagle, bez najmniejszego ostrzeżenia, tak jakby wyszedł z mroku, dopadł mnie straszliwy lęk o moje życie. Jednocześnie pojawił się w moim umyśle obraz epileptyka widzianego w przytułku, ciemnowłosego młodzieńca

⁷⁵ Ibidem, s. 122 (116). Tłum. zmodyfikowane.

⁷⁶ D. C a p p s: *That Shape Am I: The Bearing of Melancholy on James' Struggle with Religion*. In: *The Struggle for Life...*, s. 72–106.

⁷⁷ Zob. W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 135 (129).

o zielonkawej skórze, całkowicie zidiociałego, który zwykł siedzieć cały dzień na ławce, czy raczej półce przy ścianie, z kolanami przyciśniętymi do podbródka, w zgrzebnej, szarej koszuli, stanowiącej całe jego ubranie. Siedział tam jak jakiś posążek egipskiego kota czy peruwiańskiej mumii, tylko jego czarne oczy poruszały się, co nadawało mu absolutnie niehumaniczny wygląd. Ten obraz i ten strach w pewien sposób się z sobą połączyły. Poczułem, że potencjalnie *jestem tą postacią*. Nic, co posiadam, nie obroni mnie przed takim losem, jeżeli wybije moja godzina, tak jak wybiła jego. Bałem się go straszliwie i dostrzegłem, że różnię się od niego tylko tymczasowo. Spowodowało to, że coś jakby solidnego w mojej piersi runęło i stałem się masą drżącego strachu. Wszechświat zmienił się dla mnie całkowicie. Budziłem się co rano ze straszliwym lękiem w dołku i z poczuciem niepewności życia, jakiego wcześniej i później nigdy nie znałem. To było jak objawienie: i chociaż bezpośrednie uczucia odpłynęły, doświadczenie to uczyniło mnie wrażliwym na chorobliwe uczucia innych, jak nigdy dotąd. Stan ten stopniowo zniknął, ale miesiącami nie mogłem sam przebywać w ciemności.

W ogóle obawiałem się być sam. Pamiętam, jak się dziwiłem, jak inni ludzie mogą żyć, jak ja sam mogłem żyć, tak nieświadom tej pułapki niepewności pod powierzchnią życia. Zwłaszcza moja matka, bardzo pogodna osoba, wydawała mi się doskonałym paradoksem. Była tak nieświadoma niebezpieczeństwa, że wiercie, byłem bardzo ostrożny i nie kłopotalem jej stanem mojego umysłu. Zawsze uważałem, że to doświadczenie melancholii miało dla mnie znaczenie religijne⁷⁸.

W obliczu takich przeżyć postawa zdrowomyślna zawodzi. Jest ona bowiem skuteczna tylko do pewnej granicy odczuwanego zła.

Jaźń podzielona — przemiana a kategoria podświadomości

Struktura chorej duszy opiera się na wewnętrznym rozszczepieniu. Doświadczenia krańcowej melancholii i religijnego odrodzenia ukazują ten podstawowy fenomen natury ludzkiej. Jak zatem wyjaśnić ową niepokojącą heterogeniczność osobowości? James podaje dwa wyjaśnienia. Pierwsze to dziedziczenie — oto niezgodne charaktery przodków ponoszą odpowiedzialność za genezę chorej duszy. Uznając częściową słuszność owego wyjaśnienia, James odwołuje się jednak ostatecznie do hipotezy jaźni podświadomej. Jak pokazuje, model dwu jaźni walczących we wnętrzu

⁷⁸ Ibidem, s. 134–135 (128–129). Tłum. zmodyfikowane.

trzu człowieka jest typowy dla opisu zjawisk religijnych – klasyczny tego przykład znajdujemy w historii nawrócenia św. Augustyna. Traktując św. Augustyna jako klasyczny przykład podzielonej jaźni, możemy na jego przykładzie rozpatrzeć kwestię, czy jaźń podzielona i chora dusza to to samo. Według Smitha, „rozważając chorą duszę, James kładzie większy nacisk na rzeczywistą różnorodność stanów i nastrojów psychologicznych wchodzących w grę, natomiast w swej ocenie jaźni podzielonej skupia się na bardziej abstrakcyjnej cesze – na fundamentalnej naturze niezgodności w jaźni i sposobach, dzięki którym jaźń może dojść do zjednoczenia w wyniku konwersji”⁷⁹.

Jaźń podzielona dąży do odrodzenia, które jednak niekoniecznie musi mieć formę odnalezienia własnej religii, możliwe bowiem jest także odrodzenie się ku bezreligijności. Ważne znaczenie ma forma psychologiczna, w której zachodzi ten proces, a która jest taka sama w każdym przypadku: osiągnięcie stanu stałości i równowagi wewnętrznej po okresie burzy, niepokoju i chwiejności. Proces odrodzenia zachodzi nagle lub stopniowo – James porównuje to do dwu dróg powrotu do zdrowia, *crisi* i *lysis*⁸⁰.

Religijność odrodzonej chorej duszy różni się od religijności zdrowomyślnej obecnością głębokiego cierpienia i goryczy; pozostaje w niej pewien smutek, tyle że pokonany. Jak twierdzi H.S. Levison, centrum Jamesowskiej analizy religii stanowi badanie, do jakiego rodzaju jaźni należy postawa religijna. Konkluzja Jamesa brzmi: doświadczenie religijne to doświadczenie przemiany, a więc tylko jaźń podlegająca procesowi transformacji zdolna jest do autentycznych przeżyć religijnych⁸¹. Dlatego postawę zdrowomyślną, mimo iż wzbudzała pewne zainteresowanie samego Jamesa, stawiał na drugim miejscu jako płytszą. Warunkiem koniecznym zajścia procesu przemiany jest bowiem „niekompletnie zjednoczona konstytucja moralna i intelektualna”⁸², nieobecna w jaźni zdrowomyślnej.

Z poczynionych dotychczas rozważań wynika, za jak ważne uważa James pojęcie nawrócenia. By podać psychologiczny opis nawrócenia, wprowadza pojęcie duszy. Wprawdzie zaznacza, że nie nadaje mu sensu ontologicznego, ale dusza jest w *The Varieties of Religious Experience...* czymś więcej niż tylko metaforą. Z aprobatą przywołuje poglądy D. Hume’a i buddyzmu, w których dusza jest rozpatrywana jako szereg „pól świadomości”. Idąc dalej w badaniu ludzkich mechanizmów spraw bo-

⁷⁹ J.E. Smith: *Introduction...*, s. XXXII.

⁸⁰ W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 152 (145).

⁸¹ Zob. H.S. Levison: *The Religious Investigations of William James...*, s. 111.

⁸² W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 140 (133). Tłum. zmodyfikowane.

skich, James koncentruje się na pojęciu pola świadomości. Odrzuca podejście psychologii asocjacionistycznej, której podstawową jednostką psychiki była „idea”, ujęta jako swego rodzaju psychiczny atom. Pole świadomości określa jako „rzeczywistą jednostkę”, która zajęła w psychologii miejsce „idei” i jest zdefiniowana jako „całkowity stan duchowy, cała fala świadomości lub pole obiektów obecnych w myśli w jakimś czasie”⁸³. Zarazem przyznaje, że trudno dokładniej określić dane pole świadomości. Pola te są bowiem dynamiczne, następują po sobie, różniąc się szerokością. W stanie zmęczenia lub upicia się pole świadomości jest wąskie, w stanach ekstatycznych może sięgać w niedostępne na co dzień rejony. Pola świadomości są w ciągłym ruchu, a siłę napędową owego ruchu stanowią treści leżące poza aktualnym polem świadomości, które przyciągają je jak pole magnetyczne. Każde takie pole ma centrum, będące źródłem bodźców i celów, oraz peryferia. Granice pól świadomości są nieokreślone i płynne, ich peryferia przechodzą w siebie w sposób niezauważalny.

Istotą psychologii jaźni podzielonej są zachodzące zmiany punktu zainteresowania, czyli centrum tego pola świadomości, z którym się aktualnie utożsamiamy. James nazywa owo centrum „ośrodkiem nawykowym energii osobistej”⁸⁴, a fenomen nawrócenia opisuje jako przesunięcie się tegoż ośrodka: „Powiedzieć, że człowiek jest »nawrócony«, oznacza w tych kategoriach, że idee religijne, dotychczas znajdujące się na peryferiach jego świadomości, zajęły teraz centralną pozycję i że cele religijne tworzą nawykowy ośrodek jego energii”⁸⁵.

Powołuje się na badania Starbucka i Leuby wykazujące, że zjawisko nawrócenia jest normalnym procesem psychologicznym. Zarazem jednak zauważa, że psychologia nie potrafi przedstawić czegoś innego jak ogólnikowy opis mechanizmu nawrócenia, który nie pozwala na wnikięcie w siły nim rządzące i w dokładny sposób, w jaki się ono dokonuje.

James wprowadza rozróżnia nawrócenie wolicjonalne i nawrócenie bierne, ale zarazem podkreśla, że w obydwu przypadkach zasadniczym momentem, w którym dochodzi do przemiany, jest poddanie się, porzucenie wysiłku woli. Jest ono konieczne, gdyż wola opiera się w swym działaniu na zasobach psychicznych związanych z aktualnym ośrodkiem nawykowym, a nawrócenie polega na porzuceniu oparcia w tym, co znane, i odnalezieniu go w zasobach pozaświadomych. W podświadomości bowiem zachodzą procesy dojrzewania, które James nazywa wprost „organicznymi”, z aprobatą powołując się na Starbucka, który twierdzi, że

⁸³ Ibidem, s. 189 (181). Tłum. zmodyfikowane.

⁸⁴ Ibidem, s. 162 (155).

⁸⁵ Ibidem. Tłum. zmodyfikowane.

gdy „podświadome siły obejmują kierownictwo, jest bardziej prawdopodobne, że to lepsza jaźń *in posse* kieruje działaniem”⁸⁶. W słowach tych znajdujemy wyraźne wartościowanie procesów podświadomych, które doprowadzają w większości opisywanych przez Jamesa przypadków do pozytywnych zmian w życiu. Głównym pozytywnym efektem ingerencji sił podświadomych jest doprowadzenie do zjednoczenia dotychczas podzielonej jaźni. Z czysto psychologicznego punktu widzenia nagłym nawróceniom sprzyjają: emocjonalna wrażliwość, skłonność do automatyzmów i podatność na sugestie biernego typu⁸⁷. Dodatkowymi warunkami są według Jamesa: rozwinięta jaźń podświadoma i słabe albo przenikalne granice pola świadomości.

Krytycy zarzucali Jamesowi konwersjonizm, gdyż akcentował on samopoddanie się jako punkt zwrotny życia religijnego. Jest tak w chrześcijaństwie, ale nie zawsze w innych religiach. Szczególnie zajmują go nawrócenia nagłe i sam przyznaje, że jest tak z powodu znaczenia, jakie mają one dla teologii protestanckiej. Sekty protestanckie od czasów Braci Morawskich i Wesleya aż po współczesny rewiwalizm uczyniły z nagłego nawrócenia paradygmat doświadczenia religijnego. Skupienie się na nawróceniu wynika z faktu, że ten model doświadczenia religijnego najlepiej odpowiada analizie psychologicznej dokonanej przez Jamesa. Jednak proces przemiany zachodzi we wszystkich religiach świata, nie tylko w chrześcijaństwie. Opisy, które zgromadził James, miały służyć wykazaniu właśnie powszechności tego procesu.

Chora dusza przeżywa w czasie nawrócenia mniej lub bardziej nagły proces scalenia swych dotychczas rozszczępionych tendencji wewnętrznych, wykracza poza rozdzierające ją sprzeczności nie dzięki własnej woli, ale poddając się działaniu sił, których sobie nie uświadamia. To – zdaniem Jamesa – **najważniejsza** cecha natury ludzkiej. „Gdyby nam wypadło pisać dzieje umysłu z punktu widzenia samej tylko historii naturalnej, bez żadnych odniesień religijnych, powinniśmy zapisać zdolność człowieka do nagłego i całkowitego nawrócenia jako jedną z jego najciekawszych właściwości”⁸⁸. O ile pojęcia chorej duszy, jaźni podzielonej, zdrowomyślności itp. służyły jedynie opisowi struktury psychiki podlegającej konwersji, o tyle wgląd w dynamikę konwersji zyskujemy tylko dzięki pojęciu podświadomości. Dlatego dokładne rozpatrzenie zagadnienia konwersji i przyjęcie hipotezy podświadomości stanowi centralny punkt rozważań Jamesa. W tym bowiem miejscu łączą się zagadnienia,

⁸⁶ Ibidem, s. 173 (166). Tłum. zmodyfikowane.

⁸⁷ Ibidem, s. 196 (189). James powołuje się tu na badania G.A. Coe’a.

⁸⁸ Ibidem, s. 188 (180). Tłum. zmodyfikowane.

których dotyczą całe *The Varieties of Religious Experience...* – zagadnienie natury doświadczenia religijnego i zagadnienie natury ludzkiej.

Widzimy, że o ile w *The Principles of Psychology* James skupiał się na nieomal fenomenologicznej analizie strumienia świadomości, o tyle w *The Varieties of Religious Experience...* stara się dostarczyć wyjaśnienia mechanizmów odpowiedzialnych za dynamikę świadomości. W tym właśnie celu wprowadza, za F.W.H. Myersem, pojęcie podświadomości⁸⁹.

Rozpatrując Jamesowską koncepcję podświadomości, trzeba zaznaczyć, że mówi on o „świadomości istniejącej poza [danym – M.P.] polem [świadomości – M.P.]”⁹⁰. James nie upiera się nawet przy samym określeniu „nieświadomość” czy „podświadomość”. Z charakterystyczną dla jego wykładów publicznych – a w pewnej mierze i dla całej jego filozofii – swobodą proponuje nazwy „region-A” dla świadomości i „region-B” dla podświadomości: „Region-B jest większą częścią każdego z nas, gdyż jest siedliskiem wszystkiego, co ukryte, i zbiornikiem wszystkiego, co przemija niezapamiętane i niepostrzeżone. Zawiera takie rzeczy, jak na przykład chwilowo nieaktywne wspomnienia, chroni źródła wszystkich naszych ciemnych namiętności, impulsów, upodobań, niechęci i uprzedzeń. Pochodzą stamtąd nasze intuicje, hipotezy, przywidzenia, przesady, przekonania i przeświadczenia, wszystkie nasze nieracjonalne operacje umysłowe. Jest źródłem naszych snów i najwidoczniej do niego mają one wracać. W nim powstają wszelkie nasze doświadczenia mistyczne, jak i nasze automatyzmy, sensoryczne i motoryczne; nasze życie w stanie hipnotycznym lub »hipnoidalnym«, jeśli jesteśmy poddani takim uwarunkowaniom; nasze złudzenia, obsesyjne idee i histeryczne napady, jeśli jesteśmy podmiotami histerycznymi; nasze ponadnormalne poznania, jeśli jesteśmy telepatami. Stanowi także główne źródło, z którego czerpie religia. U ludzi o głębokim życiu religijnym, których widzieliśmy dużo – i to jest mój wniosek – drzwi prowadzące w ten region wydają się szeroko otwarte; a w każdym razie doświadczenia wchodzące przez te drzwi miały wyraźny wpływ na ukształtowanie się dziejów religii”⁹¹.

⁸⁹ Zob. też W. J a m e s: *Frederic Myers's Service to Psychology*. In: I d e m: *Essays in Psychical Research*. Cambridge, Massachusetts, and London 1986, s. 192–202. W tekście *The Varieties of Religious Experience...* James podaje jako datę odkrycia podświadomości rok 1886. Odwołuje się do artykułu W.F.H. Myersa *Human Personality in the Light of Hypnotic Suggestion*, opublikowanego właśnie w 1886 roku. Zob. W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, „Notes”, s. 452.

⁹⁰ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 190 (183). Tłum. zmodyfikowane.

⁹¹ Ibidem, s. 381 (372). Tłum. zmodyfikowane.

W *The Principles of Psychology* pytanie o podświadome stany psychiczne pada w rozdziale 6., zatytułowanym *Mind-Stuff Theory*. Zgodnie z założeniami teorii tworzywa umysłu, panującej w psychologii asocjacionistycznej, stany umysłowe są zbudowane z mniejszych, bardziej elementarnych jednostek podstawowych, których nie jesteśmy jako takich świadomi. Tym, czego mamy świadomość, jest wedle tej teorii ostateczny stan świadomości, będący wynikiem złożenia jednostek podstawowych. James odrzuca tę teorię, argumentując, że żadne nieświadome elementy nie mogą tworzyć świadomości – ujmując to w stwierdzeniu, że być świadomym to być odczutym⁹². Możemy mówić o nieświadomości pewnych stanów psychicznych, jak to się dzieje w przypadku, na przykład, histerycznej ślepoty, ale nie ma – według niego – absolutnie nieświadomych stanów psychicznych. W przypadku histerycznej ślepoty podmiot nie zdaje sobie sprawy, że jakaś część jego psychiki postrzega rzeczywistość zewnętrzną. Może utrzymywać, że czegoś nie widzi, ale jednocześnie przez, dajmy na to, pismo automatyczne może dać dokładny opis danej rzeczy. Występowanie takich zjawisk psychicznych przekonało Jamesa, że mówiąc o treściach nieświadomych, mówimy o treściach postrzeganych przez inne jaźnie podmiotu. To stanowi o specyfice jego pojęcia treści nieświadomych – uważał je raczej za odmienne pola świadomości, konstytuowane przez oddzielne jaźnie. Taki tylko sens ma stwierdzenie, że James odrzuca pojęcie podświadomości – odrzuca on bowiem możliwość stanów psychicznych poza postrzegającą je jaźnią. W ten sposób chroni się przed zarzutem podtrzymywania dwóch sprzecznych tez: po pierwsze, że istnieją stany nieświadome, i po drugie, że być stanem psychicznym – to być odczutym. James używa terminu „podświadomość” (*subconscious*), najczęściej zresztą jako przymiotnika, by oddać określone doświadczenie psychiczne, polegające na tym, że jakaś treść psychiczną doznaje inne „ja”, rezydujące na innym poziomie naszej psychiki, na poziomie podprogowym (*subliminal*). Podświadomość dla Jamesa to zawsze wielość innych świadomości, które mogą być z sobą w pewnym stopniu skorelowane w obrębie jakiejś nadrzędnej struktury. W słynnym, najczęściej przytaczanym miejscu z *The Varieties of Religious Experience...* James ujmując to nader obrazowo: „Parę lat temu poczyniłem pewne obserwacje pod wpływem tlenu azotu i podałem je do druku. Umysł mój znalazł się pod wpływem jednej konkluzji, robiącej na mnie do dziś wrażenie niewzruszonej prawdy. Polega ona na tym, że nasza normalna świadomość na jawie, świadomość racjonalna, jak ją nazywamy, jest tylko jednym szczególnym typem świadomości, poza którym, oddzielone odeń tylko cieniutką błoną, leżą potencjalne formy świadomości zgoła odmiennych. Możemy

⁹² Zob. G.E. Myers: *William James...*, s. 59.

przejsć przez życie, nie podejrzewając nawet ich istnienia; dość jednak zastosować odpowiedni bodziec, by za lada dotknięciem pojawiły się w całej swej pełni, jako określone typy mentalności, które prawdopodobnie mają gdzieś swe obszary zastosowania i adaptacji. Żadne objaśnienie wszechświata w jego całościowości nie może być ostateczne, jeśli całkowicie lekceważy te inne formy świadomości”⁹³.

Rozważania F.W.H. Myersa prezentują właśnie taką hierarchiczną koncepcję psychiki, co uczyniło jego poglądy tak atrakcyjnymi dla Jamesa. W eseju *What Psychical Research Had Accomplished* przytacza metaforę, która odróżnia podejście Myersa od koncepcji szkoły francuskiej: „Zwykłą świadomość Myers porównuje do widzialnej części widma słonecznego; całkowita świadomość jest podobna do tego widma przedłużonego o promienie podczerwone i ultrafioletowe. W widmie psychicznym części »ultra« mają o wiele szerszy zasięg, obejmujący aktywność zarówno fizjologiczną, jak i psychiczną, niż ten dostępny naszej zwykłej świadomości i pamięci. Na niższym jego krańcu mamy do czynienia z wymiarem fizjologicznym, ducholecznictwem, ze stygmatyzacją ekstazyków itp.; na górnym jego krańcu lokują się ponadnormalne zdolności mediów transowych”⁹⁴.

W *The Varieties of Religious Experience...* James powołuje się na badania Myersa, ale kolejnych źródeł jego pojmowania nieświadomych stanów psychicznych należy wcześniej szukać także właśnie w pracach badaczy francuskich, takich jak Hippolyte Bernheim, Alfred Binet, Pierre i Jules Janet, czy angielskiego badacza psychiki Edwarda Gurneya. Badali oni stany rozszczepionej świadomości histeryków i wykazali, że charakterystyczna jest dla nich wielość subosobowości w jednym ciele. Każdą z subosobowości tworzy subliminalne pole świadomości, której centrum stanowi jaźń inna niż świadome „ja” podmiotu. Taką koncepcję struktury psychiki znajdujemy właśnie w koncepcji Jamesa, który już w 1890 roku napisał artykuł zatytułowany *Hidden Self*. Omawiał w nim koncepcje Francuzów, opierając się głównie na książce P. Janeta *L'Automatisme psychologique*. Wskazywał jednak ograniczenia ich podejścia. Wedle Janeta wtórne subosobowości zawsze są niższe, bardziej ograniczone pod względem moralnym i intelektualnym niż normalna świadomość. Tymczasem James twierdzi, że mogą zaistnieć przypadki, w których podświadoma osobowość wykazuje się większą wiedzą niż świadome „ja”⁹⁵.

⁹³ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 308 (298). Tłum. zmodyfikowane.

⁹⁴ W. J a m e s: *What Psychical Research Had Accomplished*. In: I d e m: *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, and London 1979, s. 233–234.

⁹⁵ Zob. W. J a m e s: *Hidden Self*. In: I d e m: *Essays In Psychology*. Cambridge, Massachusetts, and London 1983, s. 268.

Jak pokazują badania E. Taylora, James nie tylko korzystał z wyników uczonych francuskich i amerykańskich, lecz także pogłębiał ich poszukiwania. Zainspirowany pracami F.W.H. Myersa i innych, w roku 1896 wygłosił Lowell Lectures, poświęcone psychopatologii i niezwykłym stanom psychicznym. Rekonstrukcję tych wykładów przynosi książka E. Taylora *William James on Exceptional Mental States*⁹⁶. Wykłady te obejmowały takie tematy, jak: sny, hipnotyzm, automatyzm, histeria, wielość osobowości, opętanie demoniczne, czarownictwo, degeneracja, geniusz. We wstępie do tej rekonstrukcji Taylor słusznie zauważa, że James miał własną koncepcję podświadomości – wbrew temu, co twierdzili tacy psychologowie, jak G. Allport czy G. Murphy. Jamesa psychologia podświadomości była na pewno odmienna od tej, która zapanała po jego śmierci na całe dziesięciolecia w Stanach Zjednoczonych, czyli od koncepcji psychodynamicznej. „Także amerykańska filozofia – twierdzi Taylor – opanowana przez neorealizm, pozytywizm w nauce i logikę symboliczną odeszła od bardziej personalnego, eksperymentalnego punktu widzenia Jamesa”⁹⁷. Przeszkodą w głębszej recepcji myśli Jamesa było także jego zainteresowanie parapsychologią, powiązane z badaniami nad podświadomością. Świadectwem badań nad stanami podświadomymi i parapsychologią jest potężny tom *Collected Works* Jamesa, zatytułowany *Essays in Psychical Research*, zawierający teksty z lat 1869–1909⁹⁸.

Kwestia podświadomości i przemiany osobowości jest kluczowa dla rozważań Jamesa na temat konwersji religijnej. Rozdział *The Varieties of Religious Experience...* poświęcony konwersji budzi wiele kontrowersji filozoficznych. S. Shamdasani zauważa, że w dziele Jamesa mamy do czynienia z licznymi wahaniem dotyczącymi samego terminu „religia”. Proponuje zatem odrzucenie tego terminu i odczytanie *The Varieties of Religious Experience...* jako „studium stanów transformacji”⁹⁹. Sam James nie traktował zresztą konwersji jako zjawiska należącego wyłącznie do religii. W opublikowanym w 1907 roku esej *The Energies of Men* wyróżnia obok konwersji religijnej także konwersję polityczną, naukową i filozoficzną. Rozpatruje je jako formy, w których dochodzi do uwolnienia energii

⁹⁶ E. Taylor: *William James on Exceptional Mental States*. Amherst 1984.

⁹⁷ Ibidem, s. 9.

⁹⁸ W. James: *Essays in Psychical Research*. Cambridge, Massachusetts, and London 1986.

⁹⁹ S. Shamdasani: *Psychologies as Ontology-making Practices*. In: *William James and The Varieties of Religious Experience. A Centenary Celebration*. Ed. J. Carrette. London 2005, s. 33.

człowieka, a tym samym — do poczucia wolności oraz do „znacznego wzrostu mocy”¹⁰⁰.

James stawia następującą hipotezę: podświadomość może być drzwiami otwartymi na „siły wyższe”, a zatem może otwierać nas na niewidzialny porządek! Po raz pierwszy porusza kwestię relacji między tym, co podświadome, a boskością, właśnie odpowiadając na pytanie, czy analizę konwersji można przeprowadzić w kategoriach działania sił podświadomych: „Niższe manifestacje Podświadomego (*the Subliminal*) rzeczywiście stanowią zasoby podmiotu; jego zwyczajny materiał zmysłowy, uchwytywany mimowolnie oraz zapamiętywany i kombinowany podświadomie wystarczy do wyjaśnienia automatyzmu zwykłego. Lecz tak jak nasza jasno rozbudzona świadomość pierwotna otwiera nasze zmysły na dotknięcie rzeczy materialnych, tak samo logicznie zrozumiałe jest, że jeśli istnieją wyższe czynniki duchowe, mogące nas dotyczyć bezpośrednio, to psychologicznym warunkiem tego dotknięcia może być posiadanie przez nas obszaru podświadomego, będącego jedyną drogą dostępu do nich”¹⁰¹. Ten fragment zawiera przynajmniej dwie ważne hipotezy, jak podkreśla R. Niebuhr. Po pierwsze, że podświadomość otwiera nas na szerszą rzeczywistość, i po drugie, że ta rzeczywistość istnieje i ma naturę duchową¹⁰². Hipotezy te są z sobą ściśle powiązane ustaleniem analogii między doświadczeniem zmysłowym i doświadczeniem religijnym — jak nikt, kto uznaje istnienie świadomości nie może nie przyjąć istnienia jej korelatu, czyli rzeczywistości danej zmysłowo, podobnie ktoś uznający istnienie podświadomości musi także uznać istnienie należnego jej korelatu — świata duchowego. James podkreśla znaczenie tego powiązania, twierdząc, że przyjęcie istnienia jaźni podświadomej nie wyklucza uznania wpływu na nią czynników duchowych, lecz wręcz przeciwnie, potwierdza, że mają one do nas dostęp *wyłącznie* przez podświadomość. Widzimy, że James pojmuje podświadomość podobnie jak w swych badaniach pojmował świadomość, a mianowicie w sposób funkcjonalny. Podświadomość uznaje za funkcję dostępu do świata duchowego, a nie za jakiś niezależny byt. Nie możemy więc mówić tu o nieświadomości w sensie wypracowanym w dziełach zarówno A. Schopenhauera bądź E. von Hartmanna czy tym bardziej S. Freuda.

Do transformacji osobowości człowieka dochodzi w efekcie kontaktu z rzeczywistością duchową, zapośredniczonego przez podświadomość.

¹⁰⁰ W. J a m e s: *The Energies of Men*. In: I d e m: *Essays In Religion and Morality*. Cambridge, Massachusetts, and London 1982, s. 143.

¹⁰¹ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 197 (190). Tłum. zmodyfikowane.

¹⁰² R.R. N i e b u h r: *William James on Religious Experience...*, s. 229.

Jak jednakże opisać dokładnie naturę tej transformacji? Zgromadzony przez Jamesa w tym celu obfity materiał, w postaci licznych świadectw konwersji, z trudem poddawał się klasyfikacji. Do transformacji osobowości dochodzi bowiem zarówno w trakcie świadomej i metodycznej praktyki religijnej, jak i w nagłym, spontanicznym akcie podporządkowania się napływającym z podświadomości treściom. Te dwa typy konwersji określa za Starbuckiem odpowiednio typem wolicjonalnym (*volitional*) i typem samopoddania się (*by self-surrender*)¹⁰³. Ostatecznie jednak obydwa typy nie są sobie przeciwstawne. Przyjmując hipotezę podświadomej aktywności, James uznaje, że pomiędzy nimi istnieje ciągłość, że stanowią jakby dwa bieguny spektrum fenomenologii konwersji. Nawet w przypadku typu wolicjonalnego konieczny staje się w pewnym momencie akt poddania się, gdyż zgodnie z tradycją religijną „samopoddanie się zawsze było i musi być uważane za punkt zwrotny życia religijnego”¹⁰⁴. Tak więc różnica między nagłym a stopniowym nawróceniem ma źródło w czysto psychologicznych właściwościach podmiotu – jak podaje James, „rozwinięta jaźń podświadoma i przenikalna lub słaba granica pola świadomości jest *conditio sine qua non* nawrócenia nagłego”¹⁰⁵. Ostatecznie możemy zatem stwierdzić, że są dwa różne funkcjonalnie typy konwersji. Akcentując funkcjonalny charakter tej różnicy, James odrzuca argument zwolenników ponadnaturalnego pochodzenia konwersji, którzy w nagłości konwersji upatrywali dowodu jej boskiego pochodzenia.

W rozdziale poświęconym konwersji James stawia dwa podstawowe pytania. Pierwsze to dwuczłonowe pytanie egzystencjalne, o źródła konwersji – czy są one naturalne, czy też boskiego pochodzenia, i o naturę podmiotów podlegających konwersji. Drugie to pytanie o wartość konwersji, o jej owoce. Według zwolenników religii teistycznych do konwersji dochodzi dzięki łasce osobowego Boga, zwolennicy ducholecznictwa uznają, że chodzi tu o panteistycznie pojęte zjednoczenie się z wyższą jaźnią, natomiast materialści widzą w fenomenach towarzyszących konwersji tylko podwyższoną aktywność fizjologiczną. Według G.W. Barnarda te trzy możliwości eksplanacyjne są nieustannie obecne w myśli Jamesa, tworząc jej wewnętrzne napięcie. Napięcie to nigdy nie było satysfakcjonująco rozwiązane, w różnych fazach swej twórczości James „flirtował” z różnymi możliwościami – od naukowego, czysto psychologicznego podejścia we wczesnej twórczości aż po pluralistyczny panpsychizm w *The Pluralistic Universe...* z 1909 roku. „To nierozwiązane teoretyczne napięcie

¹⁰³ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 170 (163). Tłum. zmodyfikowane.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 173 (166).

¹⁰⁵ Ibidem, s. 197 (190).

— konkluduje Barnard — w Jamesowskim rozumieniu natury kontaktu między »ja« i duchowymi siłami niewidzialnych światów jest głęboko zakorzenione w egzystencjalnych zmaganiach samego Jamesa, dążącego do afirmacji indywidualnych aktów woli, a jednocześnie przyjmującego do wiadomości nacisk, jaki jego ojciec kładł na religijną samonegację¹⁰⁶. Zwraca uwagę, że zarówno syn, jak i ojciec byli chorymi duszami, szczególnie żywo odczuwającymi wewnętrzny dualizm natury ludzkiej. Obydwaj z własnego wnętrza czerpali sporo materiału do budowy swych poglądów: Henry James Sr. — teologicznych, jego syn — psychologicznych i filozoficznych¹⁰⁷.

Pozostawiając jednak na boku wpływ elementów biograficznych na poglądy Jamesa, przejdźmy do dalszej ich analizy. Zdaniem Barnarda, badania Jamesa koncentrują się na wpływie stanów mistycznych na strukturę psychiczną jednostki. Twierdzi, że konwersja jest katalizowana¹⁰⁸ przez stany mistyczne, które z kolei wywołują dogłębną transformację osobowości. Najważniejszym wskaźnikiem tej transformacji jest coś, co James za Leubą nazywa stanem wiary. Stan wiary James praktycznie utożsamia ze stanem mistycznym¹⁰⁹ i — na co rzadko zwracają uwagę komentatorzy — wolalby go nazywać stanem pewności (*assurance*). Określenie to odpowiada mu bardziej, gdyż w większym stopniu zgadza się z czterema podstawowymi atrybutami tegoż stanu, którymi są:

1. Wyzbycie się lęku, wypływające z poczucia jedności z wszechświatem.
2. Postrzeganie dotąd nieznanych prawd o naturze rzeczywistości.
3. Zmiana postrzegania świata zewnętrznego, poczucie nowości.
4. Ekstaza szczęśliwości¹¹⁰.

Ta charakterystyka zamyka rozdział o konwersji, w którym James ogranicza się do rozważań czysto psychologicznych. Chociaż niektóre elementy tych atrybutów stanu wiary mogłyby wskazywać na możliwość wprowadzenia pewnych elementów metafizyki niedualistycznej, charakterystycznej dla jego późniejszych poglądów, James zatrzymuje się na poziomie dualistycznej metafizyki podmiotu i przedmiotu, którą przyjmował już w *The Principles of Psychology*. Dlatego też w kwestii źródeł

¹⁰⁶ G.W. Barnard: *Exploring Unseen Worlds...*, s. 181.

¹⁰⁷ James napisał obszerny wstęp do pism swego ojca, w którym znajdujemy opis teologicznych poglądów Henry'ego Jamesa Sr., jak i zapis doświadczenia pustki duchowej i rozpacz, którą przeżył on w 1844 roku. Zob. W. James: *Introduction to „The Literary Remains of the Late Henry James”*. In: I. D. m.: *Essays in Religion and Morality...*, s. 3–63.

¹⁰⁸ Znaczy to, że nie wszystkie stany mistyczne są konwersjami i nie wszystkie konwersje są mistyczne w swej naturze.

¹⁰⁹ Zob. W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 336 (327).

¹¹⁰ Ibidem, s. 201–202 (194–195).

konwersji musi udzielić odpowiedzi z punktu widzenia psychologii, która może operować tylko pojęciami wskazującymi przyczyny naturalne. W efekcie, zamiast podejmować głębszą analizę problemu źródeł konwersji i ontologicznej natury procesu transformacji jednostki, James ogranicza się do sądów o wartości. Barnard widzi w tym swego rodzaju „religijny naturalizm” i przytacza słowa Jamesa: „Twierdziłem, że nasz sąd duchowy, nasze zdanie o wartości i znaczeniu jakiegoś ludzkiego zdarzenia czy ludzkich warunków bytu muszą być oparte na podstawach wyłącznie empirycznych. Jeśli owoce dla życia stanu konwersji są dobre, powinniśmy je idealizować i czcić, nawet gdyby były częścią psychologii naturalnej; jeśli nie, powinniśmy z nimi szybko się rozprawić, bez względu na to, jakie nadprzyrodzone istoty mogły je natchnąć”¹¹¹.

Z kolei Lamberth zauważa, że James w ramach przyjętego przez siebie stanowiska dualistycznego nie może inaczej określić relacji między psychologią a religią. Stoją one – wedle niego – tylko w sprzeczności „metafizycznej”, a nie logicznej: „Znaczy to, że w konflikcie pozostają ich pierwotne, konstytutywne założenia, a nie ich egzystencjalne opisy »subiektywnych« faktów. Psychologiczny naturalizm może być faktycznie słuszny, nie sposób jednak tego stwierdzić, pozostając w obrębie nauki szczegółowej, jaką jest psychologia”¹¹². Ostateczne rozstrzygnięcie relacji między psychologią a religią James pozostawia do rozdziału kończącego dzieło.

Teraz James przechodzi do omówienia uczuć przeżywanych w czasie nawrócenia. Opiera się tu na konstytutywnym dla protestantyzmu doświadczeniu potępienia i grzeszności, będącym doświadczeniem samego Lutra. Luter, który bez wątpienia był duszą chorą, głęboko sięgnął w naturę ludzką i stan wiary następujący po nawróceniu określił właśnie mianem stanu pewności. Za Leubą James woli używać niezwykle trafnego określenia „radosne przeświadczenie”, które nie zawiera racjonalistycznych (lub paranoidalnych) konotacji, wiążących się z określeniem „pewność”. To przeświadczenie, które mówi mi, że „wszystko jest ze mną w porządku”, to stan „zaufania, jedności ze wszystkimi rzeczami, wpływający z osiągnięcia moralnej jedności”¹¹³. Ten stan pewności charakteryzuje się brakiem trosk, pokojem, harmonią, wszechobejmującą *zgoda na bycie* (*willingness to be*), bez względu na okoliczności zewnętrzne. Ponadto w stanie tym dane są nam poprzednio nieznane prawdy, a świat postrzegany się zmienia, stając się nowy, czysty i piękny. Ostatnią jego cechą charakterystyczną jest ekstaza szczęśliwości.

¹¹¹ Ibidem, s. 193 (186).

¹¹² D.C. L a m b e r t h: *William James and the Metaphysics of Experience...*, s. 136.

¹¹³ Ibidem, s. 200 (193). Tłum. zmodyfikowane.

Jak zatem twierdzi Levison, James chciał dokonać legitymizacji nadprzyrodzonej interpretacji nawrócenia przez wyjaśnienie jej mechanizmów psychologicznych¹¹⁴. Dokonać tego nie mogła dotychczasowa psychologia, gdyż nie posługiwała się pojęciem pozaświadomej aktywności psychicznej. Jak już wspominałem, James skonstruował pojęcie podświadomości rozumianej jako *region*, a nie jako *źródło* aktywności psychicznej, unikając w ten sposób zredukowania religii do nauki. Ponadto, jak zauważa Smith: „James opisał umysł kandydata do nawrócenia prawie w takich samych kategoriach, jakich później użył do swej podsumowującej wypowiedzi o naturze religii”¹¹⁵.

Effekt przemiany — świętobliwość

Rozważaniom na temat owoców nawrócenia James poświęca prawie 1/4 swego dzieła. Skupia się przy tym na opisie świętobliwego charakteru, który stanowi praktyczny skutek doświadczenia religijnego. Traktuje swe podsumowanie jako opis pożądanego stanu natury ludzkiej. Dlatego opisy efektów nawrócenia są tak ważne dla prowadzonych tu rozważań — oddają to, co można by nazwać ideałem ludzkiej natury, a co jest pożądanym celem praktyk religijnych. I tak w tym rozdziale rozumiem świętobliwość (*saintliness*) — tylko jako kategorię opisującą stan natury ludzkiej po nawróceniu. James określa jako świętobliwy taki charakter, w którym „emocje duchowe stanowią nawykowe centrum energii osobistej”¹¹⁶. Ów pożądaný, świętobliwy stan natury ludzkiej przejawia się w:

- uczuciu uczestniczenia w szerszym życiu niż to skupione na małych, egoistycznych zainteresowaniach i zmysłowym nieomal poczuciu istnienia Idealnej Mocy (*Ideal Power*),
- poczuciu przyjaznej ciągłości naszego życia z idealną mocą i poddaniu się jej panowaniu,
- bezgranicznym uniesieniu i wolności jako oznakach roztapiającej się ograniczonej jaźni,
- przesunięciu centrum emocjonalnego ku uczuciom miłości i harmonii oraz uznaniu roszczeń wpływających spoza „ja”¹¹⁷.

¹¹⁴ Zob. H.S. Levison: *The Religious Investigations of William James...*, s. 112.

¹¹⁵ J.E. Smith: *Introduction...*, s. XXXIII.

¹¹⁶ W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 219 (212).

¹¹⁷ Zob. ibidem, s. 219–220 (213).

Te warunki wewnętrzne stanowią o praktycznych owocach życia świętego:

- ascetyzmie,
- sile duszy,
- czystości,
- miłosierdziu.

W dokonanej przez Jamesa analizie świątobliwości chciałbym zaakcentować niektóre jej aspekty, istotne ze względu na późniejszy rozwój jego poglądów. Najważniejsze dla niego w życiu duchowym jest poczucie obecności przyjaznej siły, odczuwanej jako zewnętrzna względem nas, a jednak nam niezagrażająca. Nawet zwykli ludzie, zauważa James, „mają chwile, gdy życie uniwersalne wydaje się ich przyjaźnie otaczać”¹¹⁸. Ta obecność wyższej i przyjaznej siły zapewnia poczucie bezpieczeństwa i spokój wewnętrzny. Jak zobaczymy w dalszych rozdziałach, religijna metafizyka, którą James pragnął uczynić dziełem swego życia, miała dawać obraz przyjaznego wszechświata, z którym człowiek mógłby się czuć i stawać się jednością. W *A Pluralistic Universe...* wprowadza w tym celu kategorię intymności (*intimacy*), która stanowi jedną z najważniejszych kategorii jego późnej myśli. Intymność jest dlań najważniejszą cechą wszechświata zamieszkiwanego przez człowieka, gdyż tylko dzięki kontaktowi z intymnym wszechświatem jaźń człowieka może ulegać transformacji i osiągać właściwą sobie pełnię.

Badania Jamesa koncentrowały się na dostarczeniu, na mocy cząstkowych sądów o wartości dotyczących różnych doświadczeń, podstaw wydania sądów ogólnych o tym, jaki rodzaj religii (jako całości) zasługuje na uznanie, a jaki nie. Odrzuca aprioryczne podejście teologii racjonalistycznej i przykłada ludzką miarę do zebranego przez siebie materiału. Zauważa ewolucję ludzkiej religijności, w której wraz ze zmianą stosunku człowieka do przyrody i otoczenia społecznego zmianie podlegają także obrazy bogów i poświęcone im rytuały. Czynnikiem utrwalającym te zmiany, a zatem odpowiednikiem naturalnej selekcji w świecie przyrodniczym, jest czynnik psychologiczny. By dana postać boga przetrwała, musi mieć znaczenie dla życia ludzi, a to znaczy, że musi być użyteczna, przyczyniając się do dobra społeczności przez radykalną transformację jej wybitnych jednostek – geniuszy religijnych, którzy dzięki kontaktowi z boskością umożliwiają ekspansję społeczności – a to jest jedyny sposób na jej przetrwanie¹¹⁹. Taki bóg „kieruje ich wyobraźnią, gwarantuje ich na-

¹¹⁸ Ibidem, s. 221 (214). Tłum. zmodyfikowane.

¹¹⁹ Zob. A. Wierciński: *Mesjasz i ekspansja*. W: Idem: *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków 1994, s. 157–179.

dzieje i kontroluje ich wolę – czy też raczej oni potrzebują go jako ochrony przed demonami i jako poskramiacza zbrodni innych ludzi”¹²⁰.

W swych badaniach dotyczących świętości James stosuje metodologię zaczerpniętą od Darwina, chociaż ukrywa ją pod maską zdrowego rozsądku, pisząc, że chce jedynie „zbadać świętość za pomocą zdrowego rozsądku, używając ludzkich standardów, które pozwolą określić, w jakim stopniu życie religijne poleca się samo jako idealny rodzaj ludzkiej aktywności”¹²¹. Te ludzkie standardy to przede wszystkim metodologia Darwinowska, to zastosowanie zasady przeżywania najlepiej dostosowanych (*survival of the fittest*) do życia religijnego. Religie zawsze stanowiły odpowiedź na „różne życiowe potrzeby” i uzasadniały swe istnienie, zaspokajając te potrzeby. James stawia też pytanie, czy w ogóle jest możliwe – i potrzebne – dojście do jakiegoś zespołu jednolitych sądów odnośnie do religii. Czy nie oznaczałoby to, że dążymy w kierunku uniformizacji życia religijnego, w kierunku odkrycia jednej, uniwersalnej religii? Traktując konkretną formę religii jako w pełni odpowiadającą pewnemu zespołowi ludzkich potrzeb, trzeba na to pytanie odpowiedzieć przecząco. „W organizmie ludzkości przeznaczono różne zadania różnym typom ludzkim – twierdzi James – i gdy jedni będą rzeczywiście potrzebowali religii pocieszenia i wzmocnienia, innym bardziej będzie odpowiadać religia strachu i wyrzutów”¹²². To silne powiązanie treści religii z potrzebami ludzkimi prowadzi do zniekształceń życia religijnego, których przyczyną jest głównie żądza władzy jednostek oraz instynkt plemienny stanowiący siłę, spajającą struktury hierarchiczne religii uniwersalistycznych.

Istnieje także indywidualna patologia religii, powiązana z psychologicznymi uwarunkowaniami doświadczenia religijnego. Patologia ta jest – zdaniem Jamesa – wynikiem ograniczonych horyzontów intelektualnych i wąskich zainteresowań, co prowadzi do fanatyzmu w życiu religijnym. James wprowadza tu interesujący termin na oznaczenie takiego typu ludzkiego, twierdząc, że istnieje „charakter teopatyczny”¹²³. Charakteryzuje go jako umysłowość za wąską, by mogła znieść więcej niż jedno uczucie. Doświadczenie religijne osadzone w „charakterze teopatycznym” owocuje ograniczeniem i zawężeniem możliwości życiowych. Kategoria ta współcześnie może być wykorzystana w rozważaniach nad patologizacją społeczną religii, oferując jedno z możliwych wytłumaczeń zjawiska fundamentalizmu.

¹²⁰ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 264 (256). Tłum. zmodyfikowane.

¹²¹ Ibidem, s. 266 (257). Tłum. zmodyfikowane.

¹²² Ibidem, s. 267–268 (259).

¹²³ Ibidem, s. 275 (266).

Pozostańmy jednak przy właściwych owocach życia religijnego. Pozytywną rolę świętych jest „zapładnianie świata jutrzejszego”, które staje się możliwe dzięki, chciałoby się rzec, ponadmiarowej ufności osób świętych w naturę ludzką – w tym sensie stanowią oni motor napędowy ludzkości. Ale taką wartość życia świątobliwego wielu odrzucało – tu James podaje przykład Nietzschego, który w swym dziele *Z genealogii moralności* krytykuje ideał świętości jako wykwit „choroby”¹²⁴, proponując w zamian swój ideał nadczłowieka. James odpiesza zarzuty Nietzschego odnośnie do świętości, używając kategorii przystosowania się. Rozpatruje mianowicie kwestię, która strategia adaptacyjna przynosi bardziej pożądane rezultaty. Należy w tym celu rozstrzygnąć dwa pytania: pierwsze – czy mamy przystosować się do świata widzialnego, czy też niewidzialnego (*unseen order*)¹²⁵; oraz drugie – czy mamy przystosować się do świata widzialnego przez zaborczość, czy może przez niesprzeciwianie się. W tej kwestii James zajmuje stanowisko pluralistyczne i twierdzi, że o wyższości jednego typu nad drugim trudno rozstrzygać, nie biorąc pod uwagę kierunku adaptacji do otoczenia. I tak, typ święty jest o tyle tylko „wyższy” od typu nadczłowieka, że jest przystosowany do optymalnego typu społeczeństwa¹²⁶. Natomiast bez wątpienia nadczłowiek Nietzschego to przykład optymalnej adaptacji do społeczeństwa takiego, jakie znamy. Warto tu jednak zaznaczyć, że jednostki święte przez swoją aktywność nie tylko adaptują się do zastanego typu społeczeństwa, lecz także je zmieniają.

Ostatecznym podsumowaniem rozważań dotyczących wartości życia świątobliwego jest stwierdzenie: „Ze współczesnego punktu widzenia grupa właściwości świętych jest niezbędna do pomyślnego rozwoju świata”¹²⁷. Jest to sąd o owocach życia religijnego wydany na podstawie metody empirycznej, którą przyjął James, chociaż odwoływał się do nieempirycznych pojęć, takich jak „niewidzialny świat” czy „natura ludzka”. Levison wylicza przyczyny, które sprawiły, że sąd dotyczący wartości religii stał się dla Jamesa tak skomplikowaną sprawą. Były to przede wszystkim: darwinizm, historycyzm oraz odejście od dominujących w jego czasach sposobów wartościowania i krytyki religii¹²⁸. Głównym problemem

¹²⁴ Zob. F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Tłum. G. Sowiński. Kraków 1997, s. 129–133.

¹²⁵ Zdaniem Suckiel, życie religijne jest według Jamesa przede wszystkim adaptacją do „niewidzialnego porządku”, a sama adaptacja jest tu pojęciem deskryptywnym, a nie normatywnym. Zob. E.K. Suckiel: *Heaven's Champion. William James's Philosophy of Religion*. Indiana 1996, s. 100.

¹²⁶ W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 298 (290). Interesujące, że James powołuje się tu na H. Spencera i jego *Zasady etyki*.

¹²⁷ Ibidem, s. 298 (291).

¹²⁸ H.S. Levison: *The Religious Investigations of William James...*, s. 124.

okazało się odejście od wartościowania religii na podstawach epistemologicznych i skoncentrowanie się na praktyce religijnej i jej owocach. Wartościowanie to opierało się na ocenie praktyk religijnych z zewnątrz, nie wedle tradycyjnych standardów teologicznych, a mówiąc najprościej – było to zastosowanie zasady „przeżycia najlepiej dostosowanych” do religii. W tej perspektywie nie można rozważać „prawdy” przekonań religijnych, lecz jedynie ich stosowalność do potrzeb wpływających z natury ludzkiej. Możliwe jest zaakceptowanie stanowiska Jamesa raczej jako jego sposobu na pogodzenie religii i nauki niż jako satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o wartość epistemologiczną przekonań religijnych¹²⁹.

Filozofia i psychologia doświadczenia mistycznego

Dotychczasowe rozważania dały w miarę pełny obraz faktów religijnych i stosowanych przez Jamesa sposobów ich empirycznego wartościowania. Pomimo to pod koniec rozdziału o świątobliwości James słusznie konkluduje, że dotychczasowe rozważania nie rozwiązały kwestii prawdziwości treści religii i dlatego musi przejść do rozważań teoretycznych. Nim jednak przejdzie do filozofii religii, która jest właściwą domeną takich rozważań, podejmie centralną dla badań nad doświadczeniem religijnym kwestię doświadczenia mistycznego.

Przechodząc do analizy doświadczenia mistycznego, w XVI rozdziale *The Varieties of Religious Experience...* James zaznacza, że porusza najistotniejszy element swych rozważań nad doświadczeniem religijnym. Jasno i wyraźnie określa relację między doświadczeniem religijnym a doświadczeniem mistycznym: „Jak sądzę, można powiedzieć, że korzenie i jądro osobistego doświadczenia religijnego tkwią w mistycznych stanach świadomości”¹³⁰. Charakterystyka mistycznych stanów świadomości, ujęta w znanych czterech punktach, służy praktycznemu wydzieleniu tych sta-

¹²⁹ Dyskusja – zob. ibidem, s. 125–131. Według L. Duprégo: „Jean Hering dawno temu pokazał, że przyjęcie zaspokojenia ludzkich potrzeb jako ostatecznego kryterium religii implikuje albo że fałszywe wierzenie nie może oddawać tych samych usług, albo że psychologicznie prawdziwe wierzenie musi być także metafizycznie prawdziwe. Obie tezy są oczywiście fałszywe”. L. Dupré: *Inny wymiar. Filozofia religii*. Tłum. S. Lewandowska. Kraków 1991, s. 79. Prawdziwość drugiej części tej alternatywy James stara się wykazać w swej analizie doświadczenia mistycznego, oczywiście ujmując podświadomość jako bramę, przez którą wpływają do świadomości treści transcendujące jednostkową podmiotowość.

¹³⁰ W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 301 (292).

nów spośród innych fenomenów świadomościowych. Zaraz potem James przechodzi do przedstawienia swej metody badawczej. Nim jednak rozważymy te dwa zagadnienia, zatrzymajmy się chwilę nad znaczeniem, jakie badania nad doświadczeniem mistycznym mają dla całokształtu poglądów Jamesa.

W podejściu Jamesa obecna jest bardzo ważna cecha – odwaga w wyciąganiu metafizycznych wniosków z raportów z doświadczeń mistycznych. Dzięki temu może on budować filozofię religii, która jest bliższa doświadczeniu religijnemu niż spekulacjom teologicznym, czy też arbitralnym założeniom jakiegoś systemu filozoficznego. Jednocześnie spełnia także wymogi empiryzmu w takich granicach, jakie narzuca sam charakter przedmiotu badań. Mówiąc wprost, doświadczenie mistyczne stanowi dla niego ważne źródło poglądów filozoficznych, a nawet jawi mu się jako uprzywilejowany rodzaj doświadczenia. Rozpatrując jego stanowisko w świetle współczesnych badań nad mistycyzmem, należy stwierdzić, że lokuje się ono pośrodku, między dwoma skrajnymi podejściami konstytuującymi tę dziedzinę badawczą. Nie znajdujemy bowiem w rozważaniach Jamesa ani konstruktywizmu, negującego metafizyczny charakter doświadczenia mistycznego, ani dogmatycznego ujęcia tegoż doświadczenia jako objawienia transcendentnej rzeczywistości. Doświadczenie mistyczne ma dla Jamesa charakter i kulturowy, i transkulturowy, ponieważ zawiera zarówno elementy istotowo powiązane z kulturą, w której żył i działał mistyk, jak i elementy transcendujące każdą kulturę. To pośrednie stanowisko Jamesa jest trudne do uchwycenia, głównie z powodu uwikłania w masie materiału empirycznego analizowanego w wykładach. Wartość jego stanowi to, że unika jednoznacznych rozwiązań, a zwłaszcza symplifikacji, które są charakterystyczne dla pozbawionych elementu empirycznego dywagacji racjonalistycznych i dogmatycznych dotyczących religii.

Rozważania Jamesa na temat doświadczenia mistycznego koncentrują się wokół trzech podstawowych kwestii:

- zagadnień epistemologicznych (kwestia prawdziwości doświadczenia mistycznego),
- zagadnień psychologicznych (kwestia skuteczności doświadczenia mistycznego),
- zagadnień metafizycznych (wizja rzeczywistości wpływająca z doświadczeń mistycznych).

Ostatnie zagadnienie zostanie poruszone w rozdziale czwartym, teraz przedstawię te tematy, które wiążą się bezpośrednio z problematyką rozwijaną w *The Varieties of Religious Experience...* i w niektórych wcześniejszych tekstach. Ponieważ rozważania nad doświadczeniem mistycznym są dla Jamesa okazją do ustalenia epistemologicznego statusu do-

świadczenia religijnego, należy rozpocząć od tej kwestii. Podstawowe ramy epistemologiczne dyskusji nad doświadczeniem mistycznym ustala Jamesowskie rozróżnienie między „wiedzą przez zaznajomienie” (*knowledge-by-acquaintance*) i „wiedzą o” (*knowledge-about*)¹³¹.

„Wiedza przez zaznajomienie” to wiedza bezpośrednia, dostarczająca danych, które pozwalają na natychmiastowe działanie, na przykład wtedy, gdy smak potrawy pozwala na ocenę, czy nadaje się ona do jedzenia. Jest to wiedza wypływająca wprost z doświadczenia, niezapośredniczona przez pojęcia, a powiązana z różnymi rodzajami percepcji zmysłowej. Wiedza przez zaznajomienie pozostaje niezależna od kultury. Dobrego przykładu jej transkulturowego charakteru dostarczyły już badania Ch. Darwina nad postrzeganiem emocji¹³².

„Wiedza o” to wiedza pojęciowa, oparta na mentalnych reprezentacjach. Posługujemy się nią wtedy, gdy nazywamy jakąś część naszego doświadczenia, włączając ją tym samym w całościowy system pojęć, będący każdorazowo tworem konkretnej kultury.

W każdym indywidualnym przypadku poznawania przydatne okazują się obydwa rodzaje wiedzy, które są niejako zmieszane w nim w różnych proporcjach. Można rzec, że te rodzaje wiedzy są jej dwoma idealnymi biegunami, które nigdy nie występują osobno. Związek między nimi jest komplementarny: „[...] ślepy człowiek może wiedzieć wszystko o błękanie nieba oraz o twoim bólu zęba, ale jedynie konceptualnie. [...] Lecz dopóki nie będzie czuł błękitu i twego bólu zęba, nasza wiedza odnośnie do tych rzeczywiście, jakkolwiek by była szeroka, będzie pusta i nieadekwatna”¹³³. Jak widzimy, pojęcia „wiedza o” i „wiedza przez zaznajomienie” pojawiają się na wczesnym, psychologicznym etapie twórczości Jamesa. W jego późniejszej terminologii owe dwa bieguny wiedzy odpowiadają z jednej strony postrzeżeniu, a z drugiej — pojęciu. Na późniejszym rozumieniu tych pojęć skupię się w rozdziale trzecim.

Nabyta przez podmiot wiedza przez zaznajomienie nie może być wyrażona i przekazana innemu podmiotowi za pośrednictwem pojęć. Ktoś, kto nie ma określonego doświadczenia, nie może wejść w jego posiadanie, dysponując jedynie opisem pojęciowym. Jest to oczywiste w przypadku doświadczenia zmysłowego, ale jeszcze bardziej ważne i znaczące sta-

¹³¹ Rozróżnienie to pochodzi z *The Principles of Psychology*. W. J a m e s: *The Principles of Psychology*. Vol. 2. Cambridge, Massachusetts, and London 1981, s. 216. Opartą na nim epistemologię G.W. Barnard nazywa „dialektyczną i interaktywną”. G.W. B a r n a r d: „*The Varieties of Religious Experience*”: *Reflections on Its Enduring Value*. In: „*Journal of Consciousness Studies*”. Ed. M. Ferrari. Vol. 9. No. 9–10. Exeter 2002, s. 59.

¹³² Ch. Darwin: *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*. Tłum. Z. Majlert i K. Z a ć w i l i c h o w s k a. Warszawa 1988.

¹³³ W. J a m e s: *The Principles of Psychology...*, s. 656.

je się w odniesieniu do doświadczenia mistycznego. Zauważmy bowiem, że doświadczenie mistyczne ma najczęściej charakter przewyższający swą oczywistością doświadczenie zmysłowe (w odczuciu doświadczającego go podmiotu), a zarazem jest nierozzerwalnie powiązane z doświadczającym podmiotem¹³⁴.

Można się jednak pokusić o uchwycenie sytuacji, w której mamy do czynienia z czystą postacią wiedzy przez zaznajomienie. Jest to doświadczenie uchwytowania „takości” (ang. *suchness*) danej rzeczy, określane przez Jamesa jako czyste doświadczenie. Czyste doświadczenie cechuje niezależność od wszelkich oczekiwań, przypuszczeń i przekonań, od całego kulturowego balastu, w który uwikłane jest nasze zwykłe doświadczenie rzeczywistości. Przyjęcie możliwości zaistnienia czystego doświadczenia stanowi istotny element filozofii mistyki Jamesa. Tak jak rdzeniem doświadczenia religijnego jest doświadczenie mistyczne, tak w odniesieniu do doświadczenia mistycznego funkcję tę pełni czyste doświadczenie, dostarczające wiedzy przez zaznajomienie, by tak rzec, w czystej postaci¹³⁵.

Wiedza o ma także swój uchytywalny pojęciowo biegun, a mianowicie poznanie istoty danej rzeczy, poznanie jej „co”. Dzięki temu poznaniu możemy porównywać, zestawiać, analizować i opisywać rzeczy. Jest to wiedza czysto pojęciowa, ustrukturuwana lingwistycznie, przekazywalna międzypodmiotowo. Miejszem realizowania się w pełni wiedzy o są logika i matematyka.

Jak już wspominałem, wiedza przez zaznajomienie i wiedza o są nierozdzielne. Gdy tylko uświadamiamy sobie moment wiedzy przez zaznajomienie, włącza się natychmiast element wiedzy o, występujący w postaci introspekcji. Może to prowadzić do sytuacji, gdy wiedza przez zaznajomienie przybierze w naszej świadomości formę niezwykle wyrafinowanej postaci wiedzy o. Tak dzieje się, zdaniem Jamesa, często w przypadku introspekcji, za której podstawową wadę uznaje się wtórność obiektu obserwacji, ponieważ wtedy, jak to ujmuje G.E. Myers, „introspekcja jest w rzeczywistości bezpośrednią retrospekcją”¹³⁶.

¹³⁴ Dla mistyka świat zmysłowy staje się wtórny względem doświadczanych przez niego rzeczywistości duchowych. Zob. np. opis doświadczeń Ramakrishny w: S. Tokarski: *Jogini i wspólnoty*. Wrocław 1987, s. 180.

¹³⁵ O czystym doświadczeniu zob. rozdział trzeci tej pracy. Analiza koncepcji doświadczenia mistycznego, jaką przedstawiam w tym podrozdziale, ujęta jest w ramy przedstawionych przez Jamesa dwu rodzajów wiedzy. Nie jest zatem wyczerpująca, chociaż należy zaznaczyć, że nader często badacze ujmowali fenomen mistyki w ramy biegunowego podziału. Przykładem jest tu R. Otta mistyka natury i mistyka ducha czy R.C. Zaehnera mistyka profaniczna i sakralna. Zob. R.C. Zaehner: *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience*. London 1975.

¹³⁶ G.E. Myers: *William James...*, s. 66.

Mimo to trudno zaprzeczyć, że istnieje różnica między bezpośrednim przeżyciem a postrzeżeniem tego przeżycia i ujęciem go w pojęciach. Nieodstrzeżenie tej różnicy nazywa się błędem psychologistycznym¹³⁷. Popełniamy go wtedy, gdy mylimy jakiś stan naszego umysłu z naszym pojmowaniem owego stanu. Błąd ten prowadzi do przekonania, że wiedza przez zaznajomienie jest nam niedostępna, i do konkluzji, że cała wiedza, jaką możemy osiąść, to jedynie wiedza o. Przyjęcie takiego stanowiska odcina nas od możliwości dotarcia do źródeł wiedzy. Tak twierdzi James, który odrzuca racjonalistyczne roszczenia do poszukiwania źródeł wiedzy w pojęciach. Stanowisko racjonalistyczne deprecjonuje wiedzę przez zaznajomienie właśnie dlatego, że nie ma ona charakteru pojęciowego.

Poczynione rozróżnienia są nader istotne w dziedzinie badań nad doświadczeniem mistycznym. Badacze mają dostęp do doświadczeń mistyków jedynie za pośrednictwem ich raportów słownych, co prowadzi do nieuniknionych zniekształceń wyników badań. Pochłonięci czysto intelektualnymi czynnościami klasyfikowania i nazywania, zapominają, że nie można zdobyć wiedzy dotyczącej Boga, studiując teologię, ani nawet zgłębiając raporty mistyków. Wprost przeciwnie – są takie rodzaje doświadczenia mistycznego, szczególnie wyraźnie widoczne w buddyzmie, które polegają na doświadczeniu „takości” rzeczy niewyrażalnej w żaden sposób pojęciowo. Wszelkie teksty dotyczące tego doświadczenia odgrywają jedynie funkcjonalną rolę „palca wskazującego na księżyc”, lub też „zręcznych środków” pomocnych w doprowadzaniu do tegoż doświadczenia¹³⁸. Trening medytacyjny w buddyzmie polega właśnie na wykształcaniu w uczniu umiejętności wyzbywania się zasobów jego wiedzy o, interpretowanych jako pojęcia, i porzucania przywiązania do nich¹³⁹. Te tradycje mistyczne nie tak łatwo poddają się interpretacji konstruktywistycznej, gdyż utrzymują, że aby dotrzeć do rzeczywistości takiej, jaka ona jest, rzeczywistości niezależnej od naszych sposobów jej postrzegania, musimy podążać drogą intensywnego treningu. Trening ten jest oczywiście sposobem kształtowania w podmiocie umiejętności otwarcia się na pozyskiwanie wiedzy przez zaznajomienie. Zarazem jest to trening umiejętności odrzucania uwarunkowań kulturowych.

Według Jamesa posługiwanie się wiedzą przez zaznajomienie nie pozwala na błędne interpretacje doświadczenia, do których skłania wiedza o. Wiedza przez zaznajomienie pełni w procesie poznawczym funkcję ko-

¹³⁷ Zob. ibidem, s. 69.

¹³⁸ Odnośnie do kategorii „zręcznych środków” zob. np. J. P o w e r s: *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*. Tłum. J. J a n i s z e w s k a. Kraków 1999, s. 233–235.

¹³⁹ Także w mistic Zachodu znajdujemy analogiczne podejście. Mikołaj z Kuzy w *O oświeconej niewiedzy* pisze obrazowo o „zwymiotowaniu pojęć”. Zob. M i k o ł a j z K u z y: *O oświeconej niewiedzy*. Tłum. I. K a n i a. Kraków 1997, s. 66.

niecznego „oporu materii”, dzięki któremu nawet umysł pełen wiedzy o może w adekwatny sposób raportować o rzeczywistości. Choćby minimalna dawka wiedzy przez zaznajomienie okazuje się konieczna – zwłaszcza wtedy, gdy chce się mówić o doświadczeniu mistycznym. Świat dany dzięki wiedzy przez zaznajomienie nie jest światem chaotycznym, zawiera immanentne struktury relacji, jak wykazuje to James w swych rozważaniach na temat empiryzmu radykalnego. Wiedza przez zaznajomienie daje właśnie bezpośredni dostęp do świata doświadczenia.

Podział rodzajów wiedzy, jaki stosuje James, jest obecny we współczesnych badaniach nad mistycyzmem w postaci przeciwieństwa między akcentowaniem roli doświadczenia a akcentowaniem roli interpretacji. Różnorakie stanowiska prezentowane w ramach spektrum wyznaczonego przez tę opozycję można wszak ujmować jako różne sposoby określania relacji między wiedzą przez zaznajomienie a wiedzą o.

I tak, S. Katz, czołowy przedstawiciel konstruktywizmu, uważa, że interpretacja dominuje na każdym etapie doświadczenia mistycznego, nie stanowi więc tylko elementu dołączanego, następującego po doświadczeniu mistycznym¹⁴⁰. Nie jest zatem czymś dodawanym do tegoż doświadczenia, ale stanowi jego nieodzowny składnik. Doświadczenie mistyczne jawi się w tym podejściu jako konstrukt językowy, czy też kulturowy. Jest to stanowisko skrajne, a jego przeciwległy biegun to stanowisko zwolenników koncepcji *universal core*¹⁴¹, odnajdujących istotową tożsamość doświadczeń mistycznych we wszystkich tradycjach religijnych ludzkości. Tak sądzi na przykład R.K.C. Forman; według niego każdy mistyk – na odpowiednim poziomie zaawansowania – doświadcza stanu czystej świadomości, który następnie raportuje, używając języka własnej tradycji¹⁴².

W przeciwieństwie do trudności, jakie rodzą się z omawianych sporów, w epistemologii Jamesa odnajdujemy sposób na ustalenie relacji między doświadczeniem a interpretacją w doświadczeniu mistycznym, który pozwala uniknąć skrajności i zająć środkowe stanowisko między podejściem konstruktywistycznym a koncepcjami typu *universal core*. Po

¹⁴⁰ Zob.: *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. S.T. Katz. London and New York 1978; *Mysticism and Religious Tradition*. Ed. S.T. Katz. New York 1983. Omówienie w M. Kiwka: *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*. „Roczniki Filozoficzne” 2007, T. 55, s. 159–188. Zob. też *Wprowadzenie*. W: *Miedzy wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*. Red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekiło. Kraków 2003, s. 7–34.

¹⁴¹ Do jego najważniejszych przedstawicieli należą: R.C. Zaehner, W.T. Stace, H. Smith i N. Smart.

¹⁴² *The Problem of Pure Consciousness*. Ed. R.K.C. Forman. New York 1990. D.L. Carmody i J.T. Carmody proponują analogiczny podział teorii mistyki – na teorie empirystyczne i teorie esencjalistyczne. Zob. D.L. Carmody, J.T. Carmody: *Mistycyzm w wielkich religiach świata*. Tłum. E. Łukaszyk. Kraków 2011, s. 13–14.

pierwsze, należy stwierdzić, że wiedza przez zaznajomienie ma wystarczającą autonomię i samouzasadnienie, by odrzucić roszczenia konstruktivistów. Wbrew kantowskiemu w gruncie rzeczy podejściu Katza i jego zwolenników James twierdzi, że w każdym doświadczeniu dana jest immanentna mu struktura, nie pochodząca od podmiotu. To dzięki owej strukturze doświadczenie mistyczne, ma – mimo rozmaitych kontekstów kulturowych – wystarczającą niezależność, by mogło być interpretowane niezależnie od macierzystej kultury, a nawet stanowić czynnik transformujący każdą kulturę.

Doświadczenie mistyczne polega na pojawieniu się w świadomości mistyka niewerbalnych, wstępnie ustrukturuowanych treści, które następnie są ujmowane w struktury pojęciowe danej religii. Treści te stanowią elementy wiedzy przez zaznajomienie, konstytuując charakterystyczny dla doświadczenia mistycznego moment obiektywności przeżywanej rzeczywistości. Dodatkowym argumentem przeciwko ściśle konstruktywistycznemu podejściu jest obserwacja, że także osobom niepoddanym żadnemu treningowi religijnemu przydarzają się doświadczenia mistyczne¹⁴³. Są one wtedy zazwyczaj słabsze i krócej trwają, ale ich istnienie świadczy o obecności owego elementu „daności”, który James nazywał także niewidzialnym porządkiem.

Rozważmy teraz bliżej kategorię niewidzialnego porządku w świetle poczynionych wcześniej uwag. Poza zawartymi w *The Varieties of Religious Experience...* obserwacjami James nigdzie nie pokusił się o bliższy opis tego, co nazywał niewidzialnym porządkiem. Rezerwa ta w oczywisty sposób wynika z jego empirycznego podejścia, jakim kierował się, rozstrzygając kwestie filozoficzne, podejścia, zgodnie z którym nasza wiedza winna się opierać na doświadczeniu. Doświadczenie to uznawał jednak za tak zmienne i trudno uchwytnie – w szczególności dotyczyło to, jego zdaniem, sfery religii – że odżegnywał się od wszelkich prób racjonalistycznego jego reifikowania. Pojęcie niewidzialnego porządku pełni raczej funkcję swoistej etykiety, wskazującej źródło doświadczeń mistycznych. Doświadczenia mistyczne wywodzą się wprawdzie z niewidzianego porządku, ale mają charakter tak pluralistyczny, że trudno bliżej określić jego strukturę. Niewidzialny porządek wykazuje, wedle Jamesa, pewne podobieństwo do świata naszego codziennego doświadczenia, głównie pod względem jego nieusuwalnej wielości. Takie podejście do rozumienia niewidzianego porządku wskazuje, że James nie może być uznany za

¹⁴³ Oprócz przypadków, które podawał sam James, opis przypadku spontanicznego doświadczenia mistycznego (w sensie, jaki nadawał temu terminowi James) znajdujemy np. w: Ph. K a p l e a u: *Zen. Świat na Zachodzie*. Tłum. J. D o b r o w o l s k i. Warszawa 1985, s. 60–63.

zwolennika teorii *universal core*. Radykalny pluralizm, który przenika każdą część jego filozofii, każe mu twierdzić, że każde doświadczenie mistyczne jest unikalne, a zarazem wyjątkowe w swym charakterze. Wykazuje w tym podobieństwo do czystego doświadczenia – radykalnie indywidualnego¹⁴⁴.

Trzeba wszakże wspomnieć o istotnym ograniczeniu wiążącym się z zastosowaniem Jamesa koncepcji rodzajów wiedzy. Ograniczenie to odnosi się do najwyższych stanów mistycznych, stanów mistycznego zjednoczenia. W tych stanach element wiedzy o jest nieobecny. Trudno jednakże mówić, że są to momenty, w których jedyną rolę odgrywa tylko wiedza przez zaznajomienie. Dzieje się tak dlatego, że w mistycznym zjednoczeniu dochodzi do wykroczenia poza dualizm podmiot – przedmiot i nie możemy już we właściwym sensie mówić tu o „wiedzy”¹⁴⁵.

Nawiązując do współczesnych badań, stanowisko Jamesa należy zatem określić mianem „częściowego konstruktywizmu”¹⁴⁶, gdyż twierdzi on, że każde doświadczenie mistyczne zawiera zarówno elementy pochodzące od doświadczającego podmiotu, jak i przychodzące od przedmiotu tego doświadczenia. Za każdym razem proporcje, w jakich elementy te się „mieszają”, pozostają odmienne, konstytuując swoistość danego doświadczenia mistycznego.

Do problematyki doświadczenia mistycznego James podchodził, opierając się także na ówczesnej wiedzy psychologicznej i fizjologicznej. Ponieważ cechą charakterystyczną doświadczenia mistycznego jest radykalna transformacja świadomości, przeto badał, jakie warunki mogą sprzyjać takiej przemianie. Z jego Wykładów Giffordzkich wiemy, że najbardziej owocną w sferze nauki wydawała mu się hipoteza wpływu podświadomości na świadomość. Pierwsze uwagi Jamesa dotyczące ewentualnych związków jednostkowej świadomości ludzkiej z czymś szerszym o tej samej naturze znajdujemy w eseju *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine* z 1887 roku. Ze stwierdzenia, będącego punktem wyjścia zawartych tam rozważań, że „myśl jest funkcją mózgu”, James wyciąga nieoczekiwane wnioski. Pojęcie funkcji można bowiem rozumieć na różne sposoby – możemy mówić o funkcji wytwarzania, o funkcji uwalniania, czy też przekazywania. Analizując związki między

¹⁴⁴ Zob. W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 324 (315).

¹⁴⁵ Niektórzy współcześni badacze, w bezpośrednim nawiązaniu do binarnego podziału Jamesa, wprowadzają dodatkową, trzecią kategorię. Czyni tak R.K.C. Forman, który w odniesieniu do stanów mistycznego zjednoczenia mówi o „wiedzy przez zjednoczenie”. Zob. R.K.C. F o r m a n: *Mystical Knowledge*. „Journal of the American Academy of Religion” 1993, vol. 61, no. 4.

¹⁴⁶ G.W. B a r n a r d: *Exploring Unseen Worlds...*, s. 126.

świadomością i mózgiem, sprowadza je do dwu najbardziej prawdopodobnych hipotez. Pierwsza opiera się na założeniu, że to mózg wytwarza świadomość (*productive theory*), i jest oczywistym ukłonem w stronę panującego wówczas światopoglądu materialistycznego. James zgadza się bez wahania, że świadomość jest istotnie funkcją mózgu, lecz zarazem wyraża wątpliwość, czy można za równie oczywiste uznać, iż świadomość ginie wraz ze śmiercią mózgu. Kontrapunktem dla tych wątpliwości jest druga teoria, wedle której mózg pełni jedynie funkcję przekaźnika transmitującego świadomość z innego źródła (*transmission theory*)¹⁴⁷. Rozpatrzymy te implikacje rozważanych przez Jamesa teorii, które wiążą się z jego filozofią mistyki.

Jak wcześniej zaznaczyłem, James za oczywiste przyjmuje stanowisko nauki, zgodnie z którym myśl stanowi funkcję mózgu. Jest to konsekwencją koncepcji funkcjonalistycznej, którą uznawał za stanowisko wyjściowe w swych badaniach psychologicznych. Zwykle, materialistyczne rozumienie tej funkcji tłumaczy przez analogię do „dzbanka produkującego parę” czy „światła wytwarzanego przez prąd elektryczny”¹⁴⁸. Ale jak zauważa, nie jest wystarczająco jasne, że ten rodzaj zależności funkcjonalnej stanowi jedyny sposób wytłumaczenia relacji między świadomością a mózgiem. Dopuszcza bowiem, że to świadomość poprzedza mózg, którego rola sprowadza się wtedy jedynie do kształtowania preegzystującej świadomości. Ta możliwość jest interesująca nie tylko ze względu na problem ludzkiej nieśmiertelności, który James rozważa, ale także z uwagi na ludzką podatność na doświadczenia mistyczne.

Nim jednak przejdziemy do bliższego rozważenia znaczenia tej teorii dla mistyki, należy zauważyć, że James wyróżnił dwie jej odmiany. Zgodnie z pierwszą świadomość preegzystuje w formie rozproszonej, a zadanie mózgu polega niejako na koncentrowaniu owego *mind dust* do postaci spersonalizowanej. Odmiana ta nawiązuje do teorii *mind-stuff* z *The Principles of Psychology*¹⁴⁹.

Drugiej wersji teorii przypisuje James większą atrakcyjność. Zakłada ona, że preegzystująca świadomość ma ustaloną strukturę, że jest swego rodzaju „duszą świata”, lub też czymś pomniejszym¹⁵⁰. Nie mógł tu oczywiście posłużyć się narzucającą się dziś analogią do transmisji fal radiowych i ich odbioru za pośrednictwem odbiornika radiowego, ale określenie *transmission theory*, jakiego używa, jest uderzające i nader adekwatne.

¹⁴⁷ Zob. W. J a m e s: *Human Immortality*. In: I d e m: *Essays in Religion and Morality...*, s. 84–86.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 84.

¹⁴⁹ Zob. G. E. M y e r s: *William James...*, s. 73–74.

¹⁵⁰ W. J a m e s: *Human Immortality...*, s. 83.

James odwołuje się też do innych porównań, mających z kolei swe odpowiedniki w literaturze mistycznej: „W przypadku kolorowego szkła, pryzmatu czy soczewek mamy do czynienia z funkcją przekazu. Energia światła, bez względu na to, jak wytwarzana, przedziera się przez szkło i jest przez nie ograniczana co do barwy, a przez pryzmat i soczewki określana co do kierunku i kształtu. Podobnie nastroyenie mózgu spełnia jedynie funkcję przekazywania”¹⁵¹.

James uważa, że teoria transmisji ma pewną przewagę nad teorią wytwarzania. Dzięki niej unikamy problemu, trudnego do teoretycznego wyjaśnienia, a mianowicie ustalenia, jak świadomość jest generowana *de novo* w każdym osobniku. Do dziś kwestia natury powiązania świadomości z mózgiem daleka jest od rozwiązania. Badania w tej dziedzinie wciąż pozostają na etapie wstępnych hipotez¹⁵². Zamiast tego uwzględnia się w badaniach naukowych i filozoficznych już istniejącą, w pełni ukształtowaną świadomość i analizuje się jej powiązania ze strukturą świata będącego jej korelatem. Dla Jamesa bardziej atrakcyjna filozoficznie i w dodatku zgodna z relacjami mistyków jest *transmission theory*. Dzięki niej może on wytłumaczyć w spójny sposób o wiele większą liczbę zjawisk wykraczających poza normalną psychologię, takich jak nawrócenia religijne, spontaniczne uleczenia, przepowiednie, jasnowidzenie i wiele zjawisk parapsychicznych¹⁵³. Teoria wytwarzania nie jest w stanie odpowiedzieć, na przykład, na pytanie, jak wiedza o zdarzeniach przebiegających w dużej odległości od mózgu medium może do niego dotrzeć. Teoria transmisji omija tę trudność, opierając się na założeniu, że ta wiedza już istnieje poza mózgiem medium, który jedynie służy do jej przekazywania.

James jest świadom, że uznanie teorii transmisji wymagałoby od badaczy przyjęcia odmiennych założeń filozoficznych niż te, które obowiązywały w nauce XIX wieku, wymagałoby odejścia od materializmu, na którym sam przecież opierał swe rozważania w *The Principles of Psychology*. Można rzec, że niejako *implicite* postuluje już w tym artykule, by „na wejściu” psychologia przyjęła jakąś formę metafizyki spirytualistycznej, która będzie stanowić dla niej lepszą podstawę filozoficzną niż materializm.

W tym miejscu warto przypomnieć wykłady Jamesa poświęcone wyjątkowym stanom świadomości, wygłoszone w 1896 roku, jako Lowell Lectures¹⁵⁴. Znaczenie tych wykładów polega na pokazaniu, że między

¹⁵¹ Ibidem, s. 86.

¹⁵² Zob. Ch. Koch: *Neurobiologia na tropie świadomości*. Tłum. G. Hess. Warszawa 2008.

¹⁵³ W. James: *Human Immortality...*, s. 92.

¹⁵⁴ E. Taylor: *William James on Exceptional Mental States...*

opublikowaniem *The Principles of Psychology* a ukazaniem się *The Varieties of Religious Experience...* pracował on nad zagadnieniami, które stanowią naturalne przejście między psychologią strumienia świadomości a kwestiami natury doświadczenia religijnego. Prowadzone przez niego badania nad odmiennymi stanami świadomości zaowocowały entuzjastyczną akceptacją F.W.H. Myersa koncepcji podświadomości i doprowadziły do jej wykorzystania w analizie doświadczenia religijnego¹⁵⁵.

Badania psychologiczne rozpoczęte już w *The Principles of Psychology*, a rozwijane w kolejnych dziełach i wykładach doprowadziły do ustalenia przez Jamesa podstawowej tezy, na której zbudował podstawy swej psychologii religii – tezy, że do doświadczeń religijnych dochodzi dzięki pośrednictwu podświadomości. Pojęcie podświadomości i podświadomej jaźni (*subliminal self*) stanowi centralną kategorię jego poglądów w tej dziedzinie. Pojęcie to wyrasta z jego przekonania, że nasza świadomość jest tylko wycinkiem szerszego psychicznego spektrum. Poza jednostkową świadomością istnieje „obejmująca, macierzyńska świadomość w każdym z nas”¹⁵⁶, z której świadomość indywidualna wytrąca się jak kryształ. Tak pojęta jaźń podświadoma działa jak brama, przez którą do indywidualnej świadomości przenika „świat duchowy”, powodując jej przemianę.

Należy w tym miejscu przypomnieć Jamesowskie rozumienie terminu „podświadomość”, szczególnie jeśli zważyć na jego późniejsze zawłaszczenie, w pewnym sensie, przez Freuda, na użytek jego psychoanalizy. Freud używał terminu „nieświadome”, określając w ten sposób albo wyparte treści psychiczne, albo rejon umysłu, w którym rozgrywają się procesy mentalne niedostępne czuwającej świadomości. James wolał używać terminu „podświadome”, gdyż odrzucał możliwość tego, że pewne treści mogą być jednocześnie umysłowe, co dla niego było tożsame ze stwierdzeniem, że uświadamia je sobie jakiś podmiot, oraz nieświadome, czyli niedoświadczane przez jakiś podmiot. Widział w tym oczywistą sprzeczność, z której wyjście znalazł w stwierdzeniu, że procesy podświadome są doświadczane, tyle że zachodzi to poza granicą zwykłej świadomości. Ten obszar poza granicami zwykłej świadomości pojmował jako rodzaj głębszej jaźni. Esencjonalna różnica między poglądami Jamesa a Freuda odnośnie do natury nieświadomości sprowadza się zatem do uznania przez Jamesa jednoznacznie podmiotowego charakteru podświadomości. Podświadomość to dla niego zawsze podświadoma jaźń.

¹⁵⁵ Według Taylora tym, co najbardziej przyczyniło się do ewolucji poglądów Jamesa w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku, była właśnie F.W.H. Myersa koncepcja podświadomości. Zob. E. T a y l o r: *William James on Consciousness Beyond the Margin*. Princeton 1996, s. 79.

¹⁵⁶ W. J a m e s: *Essays in Religion and Morality...*, s. 94.

Blizsze rozumieniu podświadomości, jakie przyjął James, jest jej ujęcie przez C.G. Junga. Jego koncepcja kompleksowej budowy nieświadomości indywidualnej i archetypów nieświadomości zbiorowej dokładnie odpowiada stanowisku Jamesa. Kompleksy i archetypy to bowiem swego rodzaju subosobowości występujące w nieświadomości¹⁵⁷.

Zarysowana tu różnica ma szczególnie istotne znaczenie w rozważaniach Jamesa dotyczących natury doświadczenia religijnego. Jak często podkreślał, psychologowie chętnie widzą w tym, co podświadome, coś „niższego”, nie dostrzegając „wyższego” aspektu podświadomości. A ten właśnie – jego zdaniem – jest odpowiedzialny za zjawiska religijne¹⁵⁸. „Podświadoma jaźń”, stanowiąca bramę do doświadczeń religijnych, jest drugim, obok niewidzialnego porządku, terminem występującym w tekstach Jamesa, oddającym jego podstawową intuicję, iż struktura i ład nie są tylko prerogatywą świadomości, ale że przysługują one również jej obrzeżom (*fringes*). Z punktu widzenia centrum świadomości fenomeny obserwowane na jej obrzeżach mogą się co prawda wydawać irracjonalne, ale wykazują one immamentną spójność, dzięki której mogą służyć jako sfera pośrednicząca między jasnym światem świadomości a dostępnym tylko w doświadczeniu religijnym czymś większym (*more*).

Dlatego Jamesa rozumienie mistycyzmu jest ważne nie tylko jako prolegomena do ustalenia prawdziwości treści religijnych, lecz także jako kolejny krok w przybliżaniu tego, czym jest samo doświadczenie religijne.

James wylicza cztery podstawowe wyróżniki mistycznego stanu świadomości:

- niewyraźność,
- zdolność poznawczą,
- nietrwałość,
- bierność¹⁵⁹.

Doświadczenie mistyczne to doświadczenie, które transcenduje sferę pojęciową, czyli doświadczenie pozapojęciowe. Mimo to James jako dwie podstawowe cechy doświadczenia mistycznego akcentuje niewyraźność i jakość noetyczną, za dwie drugorzędne uznając nietrwałość i bierność.

¹⁵⁷ Zob. np. C.G. Jung: *Podstawy psychologii analitycznej. Wykłady Tavistockie*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 1995. Należy wszakże zaznaczyć, że Jung, który tworzył swoją koncepcję nieświadomości później niż Freud i w dużej mierze był od niego niezależny, wydaje się pod wpływem rozważań Jamesa.

¹⁵⁸ Także Jung był zdania, że nieświadomość jest źródłem doświadczeń religijnych, inspirując się bez wątpienia w tej kwestii poglądami Jamesa.

¹⁵⁹ W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 302–303 (293–294). „Zdolność poznawcza” to tłumaczenie Hempla. Właściwsze wydaje się tłumaczenie „jakość noetyczna”.

Cechy podstawowe są z punktu widzenia filozofii najważniejsze, gdyż wiążą się z epistemologicznym statusem doświadczenia mistycznego.

„Niewyraźalność” jest odległym synonimem „bezpośredniości”, którą doświadczenie mistyczne dzieli z doświadczeniem zmysłowym. Bezpośredniość ta jednak wykracza poza bezpośredniość doświadczenia zmysłowego — w doświadczeniu zmysłowym zwykle wiemy, jak wiele z tego, co dane, wymyka się artykulacji pojęciowej, podczas gdy niewyraźalność doświadczenia mistycznego odnosi się raczej do wykroczenia poza wszelkie zwykłe sposoby wyrażania. A wszystko po to, aby osiągnąć jedność z rzeczywistością pozazmysłową, którą James określa mianem niewidzialnego porządku albo podświadomej jaźni. W doświadczeniu zmysłowym pojęcia pełnią funkcję znaków wskazujących konkretne elementy tego doświadczenia — i w tym sensie doprowadzają do tego doświadczenia. Natomiast funkcję pojęć w odniesieniu do doświadczenia mistycznego najwierniej oddał Plotyn: „[...] mówimy i piszemy, aby posyłać ludzi w drogę ku Niemu i aby przebudzić ich z myślenia do widzenia, jakby wskazując drogę komuś, kto pragnie zobaczyć. Nauczanie nasze bowiem dotyczy jedynie drogi i sposobu podróżowania, a samo widzenie jest dziełem tego, kto pragnie Je zobaczyć”¹⁶⁰. Język mistyka nie oddaje wiernie rzeczywistości doświadczonego, ale pełni funkcję drogowskazu, zakodowanego zapisu drogi podążania ku doświadczeniu. Pojęcia, którymi tak chlubi się rozum, są tylko statycznymi fragmentami doświadczenia zmysłowego, toteż mogą nam wskazywać drogę do doświadczenia mistycznego, ale czynią to niejako w zastępstwie określonych doświadczeń zmysłowych. Pokazują drogę od „myślenia do widzenia”, ale tylko wtedy, gdy są używane jako symbole¹⁶¹. Nie negując roli pojęć, należy jednak zauważyć, że w doprowadzaniu do mistycznych stanów świadomości nader skuteczne są także same doświadczenia zmysłowe. Proste uderzenie kijem może wyzwolić umysł adepta zen szybciej niż trwająca latami lektura sutr buddyjskich.

Jakość noetyczna z kolei odnosi się do ważności i autorytetu doświadczenia mistycznego. Doświadczenie zmysłowe także charakteryzuje się analogiczną cechą, wyzwala bowiem przekonanie o swej prawdziwości oraz niepodważalności. I podobnie jak doświadczenie zmysłowe, tak też doświadczenie mistyczne podlega — do pewnego stopnia — krytyce rozumu. Ale pomiędzy doświadczeniem zmysłowym a doświadczeniem mistycznym zachodzi fundamentalna różnica, która polega na tym, że do-

¹⁶⁰ Plotyn: *O Dobru albo o Jednym* (*Enneada VI, 9*). Tłum. M. Stróżyński. W: „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*”. Red. M. Olszewski. Vol. 41, nr 6, Warszawa 2008, s. 92.

¹⁶¹ O tej religijnej funkcji symboli zob. M. Piróg: *Psyche i symbol...*, s. 78–89.

świadczenie mistyczne wyprowadza na światło dzienne transmarginalne formy świadomości, dotychczas zwykle ukryte na obrzeżach zwykłej świadomości, a doświadczenie zmysłowe potwierdza status zwykłej świadomości.

Doświadczenie zmysłowe lokuje powstający umysł w granicach tego świata. Zarówno racjonalizm, jak i empiryzm dotychczas toczyły swe spory w obrębie rzeczywistości skorelowanej z normalną świadomością. Niezależnie, czy dana filozofia optowała za doświadczeniem czy przeciw doświadczeniu – zawsze było to doświadczenie zmysłowe. Tymczasem doświadczenie mistyczne wyzwala, wyprowadza umysł mistyka poza granice tego sporu. Wedle bowiem określenia G.W. Barnarda **istota doświadczenia mistycznego tkwi w doświadczeniu transformacji pod wpływem kontaktu z potężnymi czynnikami wykraczającymi poza bieg naturalnego doświadczenia**¹⁶². To określenie współczesnego badacza najlepiej oddaje zamysł Jamesa, który we wszystkich swych rozważaniach poświęconych mistyce chciał przekazać swoją intuicję, że w doświadczeniu mistycznym w sposób najpełniejszy wyraża się cechująca ludzką naturę zdolność do przemian.

Do badań stanów mistycznych James stosuje metodę szeregową, według której „zjawiska najlepiej można zrozumieć wtedy, gdy badamy je wewnątrz właściwych im szeregów – każde zjawisko od jego zarodka aż do rozkładu w przejrzalności – i gdy porównamy je z przesadnymi lub zwyrodniałymi przypadkami zjawisk tego samego rodzaju”¹⁶³.

Stosując tę metodę, konstruuje James swego rodzaju „drabinę mistyczną”¹⁶⁴, na którą składają się następujące stany świadomości mistycznej:

- poczucie znaczenia jakieś maksymy czy formuły,
- poczucie *déjà vu* oraz inne stany senne,
- świadomość zmieniona pod wpływem środków psychoaktywnych i alkoholu,
- mistycyzm religijny – mistycyzm natury,
- mistycyzm religijny – mistycyzm metodyczny,
- najwyższe stany mistyczne – bezobrazowe i niewyraźne¹⁶⁵.

Przeżycie mistyczne ma w sobie coś z uczucia, a mianowicie niewyraźność. Jednocześnie wszakże zmysły nie odgrywają w nim głównej roli. Chociaż w metodycznych postaciach mistycyzmu wyobrażenia i symbole są bardzo ważnym elementem całego procesu (jak choćby w *Ćwiczeniach*

¹⁶² Zob. G.W. Barnard: *Exploring Unseen Worlds...*, s. 17.

¹⁶³ W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 303 (294).

¹⁶⁴ Znajdujemy tu analogię do „drabiny wiary”. Zob. W. James: *Prawo do wiary...*, s. 159.

¹⁶⁵ W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 303–323 (294–314).

Loyoli, o których James wspomina), w *The Varieties of Religious Experience...* znajdujemy zaledwie niewielkie wzmianki o relacji wyobrażeń zmysłowych do mistyki. Co istotniejsze – wbrew swej teorii uczuć James prawie nie wspomina o roli ciała w doświadczeniu mistycznym. Także wbrew przyjmowanej w książce tezie, że podstawą doświadczenia religijnego jest uczucie, albo raczej że uczucie religijne jest zwykłym uczuciem, które jedynie za swój obiekt ma treść religijną, James nie wiąże w tym przypadku uczuć z przeżyciami cielesnymi. Wypływa to z jego chęci uzasadnienia prawdziwości stanów mistycznych niezależnie od procesów psychologicznych. Wprowadzenie w tym miejscu teorii uczuć byłoby popełnieniem błędu genetycznego.

Podobnie jak w rozdziale o świętobliwości, James przechodzi teraz do oceny doświadczeń mistycznych, zwracając uwagę na ich owoce. Pragmatyczna metoda tego uzasadnienia najwyraźniej przejawia się w spektakularnym sformułowaniu, że mistycyzm św. Ignacego „czynił z niego jedną z najpotężniejszych praktycznie maszyn, jaka kiedykolwiek żyła”¹⁶⁶. To praktyczne efekty, do jakich prowadzi działalność osoby świętobliwej, dają podstawy do określenia, czy transformacja jego świadomości pod wpływem doświadczenia mistycznego może być nazwana prawdziwą.

Z mistycznych stanów świadomości wypływa pewna filozofia, która stanowi szczególnie przedmiot zainteresowania Jamesa. Jej zarys ujmuje następująco: „Ogólnie biorąc, jest ona panteistyczna i optymistyczna lub co najmniej przeciwna pesymizmowi. Jest antynaturalistyczna i najlepiej dostraja się do umysłów ludzi podwójnie urodzonych i do stanów umysłu nie z tego świata (*otherworldly states of mind*)”¹⁶⁷. Nawet negatywne wypowiedzi Pseudo-Dionizego Areopagity, czy też Mistra Eckharta są ostatecznie potwierdzeniem łączności człowieka z Bogiem, albowiem „przekroczenie wszystkich zwykłych barier między jednostką a Absolutem jest największym mistycznym osiągnięciem. W stanach mistycznych stajemy się jednością z Absolutem, stając się jednocześnie świadomymi naszej jedności”¹⁶⁸.

Zarazem jednak, jak już wspomniałem, według Jamesa cechą najbardziej charakterystyczną stanów mistycznych stanowi ich niewyraźność. W związku z tym prawda owych stanów ma status prawdy obowiązującej wyłącznie dla przeżywającej je jednostki. Ta konstatacja stanowi pierwszą część odpowiedzi, jakiej udziela James na pytanie: czy stany mistyczne mogą być podstawą prawdziwości filozofii, która z nich wypływa?

¹⁶⁶ Ibidem, s. 328 (319). Tłum. zmodyfikowane.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 334 (325). Tłum. zmodyfikowane.

¹⁶⁸ Ibidem, s. 332 (323). Tłum. zmodyfikowane.

Po pierwsze zatem, stany mistyczne wykazują podobieństwo do spostrzeżeń zmysłowych w ich „jakości epistemologicznej”, to znaczy są równie przekonujące dla przeżywającej je jednostki, jak dla zwykłych ludzi ich spostrzeżenia zmysłowe. Wszelako nie daje to żadnych podstaw do tego, by owo obowiązywanie stanów mistycznych rozszerzać poza jednostkę. Istnieją przecież rozmaite, bardzo od siebie różne tradycje mistyczne, istnieje też mistycyzm patologiczny. Dlatego nie możemy przekonania jakiegoś człowieka czynić podstawą rozważań o prawdziwości stanów mistycznych bez poczynienia licznych nieraz zastrzeżeń. Jest wprost odwrotnie – tu James odwołuje się do przyjmowanej przez siebie koncepcji obszaru podświadomego, by wyjaśnić różnorodność tych stanów. W trzecim kroku swej odpowiedzi James pokazuje, że stany mistyczne relatywizują dane zmysłowe, gdyż dodają do nich „ponadzmysłowe znaczenie”¹⁶⁹. Konkluzję, do jakiej dochodzi, można zawrzeć w stwierdzeniu, że w stany mistyczne są „wyższym punktem widzenia [...], przez który umysł patrzy na świat szerszy i więcej w sobie zawierający”¹⁷⁰. Stany mistyczne same w sobie nie wydają się więc mieć żadnego specyficznego autorytetu, który mógłby być podstawą ich roszczeń do prawdziwości. Mają jednak roszczenia co najmniej równe jak dane zmysłowe – i to stwierdzenie w pełni satysfakcjonuje Jamesa, gdyż w ten sposób sugeruje, że treść stanów mistycznych ma w ogólnym tego słowa znaczeniu charakter empiryczny. Teza o empirycznym statusie stanów mistycznych jest istotna w świetle całości poglądów Jamesa. Dla teologii racjonalistycznej ustalenia Jamesa oznaczają podważenie ważności stanów mistycznych, dla niego samego są jedynym sposobem ich ewaluacji.

Filozofia wpływająca z doświadczeń mistycznych

Konkluzje rozdziału o mistycyzmie dostarczyły Jamesowi argumentów do rozważań filozoficznych nad doświadczeniem religijnym. Jak sam przyznaje, miał on na celu sformułowanie uogólnionych tez, które wpływają z osobistych i wyłącznie prywatnych doświadczeń religijnych. Najogólniejszym celem, jaki sobie stawia, jest postawienie kolejnego kroku w budowie nauki o religiach (*science of religions*). Nie ma być ona następą teologią dogmatyczną czy filozofią absolutu, lecz opartą na przesłankach empirycznych nauką dotyczącą religijnego życia człowieka.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 338 (330). Tłum. zmodyfikowane.

¹⁷⁰ Ibidem.

Zważywszy na powszechność religii w populacji ludzkiej, taka nauka o religiach byłaby także nauką o najważniejszym aspekcie ludzkiej natury¹⁷¹.

Krytykę racjonalistycznego podejścia do kwestii religii przeprowadza, przywołując *explicite* metodę pragmatyczną. Celem jego ataku jest teologia systematyczna, korzystająca z aparatu pojęciowego idealizmu niemieckiego. Jako przykład cytuje heglistę J. Cairda, który wspaniale opisuje świadomość religijną, ale po zachwytach nad słowami Cairda natychmiast stwierdza, że żadna filozofia religii nie może rościć sobie prawa do bycia podstawą twierdzenia o prawdziwości religii. W tym miejscu James stawia bardzo interesującą tezę: najlepsze, co filozofia może zrobić, to przeistoczyć się w naukę o religiach! „Jeżeli zechce porzucić metafizykę i dedukcję na rzecz krytycyzmu i indukcji oraz szczerze przemienić się z teologii w naukę o religiach, może stać się nadzwyczaj użyteczną”¹⁷². Dalej James kreśli zadziwiająco współczesny program tego, co może uczynić tak przemieniona filozofia. Otóż może ona usunąć z treści doświadczeń religijnych to, co akcydentalne, związane z lokalnym i uwarunkowanym historycznie kultem czy rytuałem, a następnie zestawить tak otrzymaną esencję doświadczenia religijnego z wynikami nauk przyrodniczych. W efekcie otrzymamy hipotezy, które mogą być następnie testowane – aż do momentu, gdy wybierzemy jedną hipotezę lub małą ich grupę i z nich uczynimy podstawę dalszego procesu mediatyzacji między różnymi wyznaniem. Filozofia odgrywa tu rolę krytycznej instancji, odwołującej się do sądów duchowych, pomocnych w konstruowaniu hipotez w tak specyficznej sferze badawczej, jak nauka o religiach. James nie waha się nawet porównać proponowanej przez siebie nauki o religiach do fizyki w jej aspekcie empirycznym. Uważa bowiem, że podobnie jak fizyka w swych koncepcjach odwołuje się do doświadczenia, tak nauka o religiach powinna się opierać na materiale osobistego doświadczenia religijnego. Nie przyznaje tu otwarcie, że to porównanie nie jest do końca adekwatne, ponieważ doświadczenie religijne okazuje się ostatecznie nieuchwytnie konceptualnie, a już na pewno nie jest kwantyfikowalne, jak doświadczenia, którymi zajmuje się fizyka. Dodatkowo, badając doświadczenie religijne, musimy przyjąć za podstawę dokumenty osobiste, albo też zdać się na relacje z drugiej ręki, które pozostawiają duże pole do interpretacji. Pomimo tych ograniczeń teza Jamesa warta jest rozpatrzenia i stanowi ważny przyczynek do dyskusji nad źródłami ludzkiego filozofowania.

¹⁷¹ Współcześnie uniwersalizm zjawiska religii i jego powiązania z naturą ludzką podkreśla na przykład W. Burkert. Zob. W. Burkert: *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*. Tłum. L. Trzcionkowski. Kraków 2006, s. 18.

¹⁷² W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 359 (351). Tłum. zmodyfikowane.

W kończących rozdział o filozofii słowach James sugeruje podejście, które już wkrótce rozwinie w swych artykułach poświęconych radykalnemu empiryzmowi i w *A Pluralistic Universe...*: „Filozofia żyje w słowach, lecz prawda i fakty tkwią w naszych żywotach w sposób przekraczający sformułowania słowne. W żywym akcie postrzegania jest zawsze coś, co błyska się i miga, i nie daje się złapać – i namysł przychodzi zawsze za późno”¹⁷³. Sformułowania takie jak to przytoczone świadczą o poglądzie filozoficznym przekraczającym dualizm, *implicite* obecnym w Wykładach Giffordzkich, a wypracowywanym w późniejszych pismach Jamesa¹⁷⁴.

Specyfika materiału empirycznego stanowiącego bazę nauki o religiach rodzi jednak, według Jamesa, określone trudności. Nauka o religiach bowiem nie może stanowić równoważnika, czy też czegoś proponowanego w zastępstwie żywej wiary religijnej. Nawet jeśli ustali ona podstawowy zestaw hipotez religijnych, nie staną się one „hipotezami żywymi”.

Zamiarem Jamesa nie było wszakże konstruowanie jakiegoś rodzaju zastępnika religii, na który mogłaby przystać współczesna, nastawiona scjentyistycznie, publiczność. Chciał on tylko pokazać, ile nauka i religia mają z sobą wspólnego, chciał doprowadzić do mediacji między nimi, zachowując ich status jako odmiennych schematów pojęciowych. Obszar, w którego ramach nakładają się na siebie religia i nauka jest, zdaniem Jamesa, określony i nazywalny – to obszar, w którym żywe przekonania religijne dają efekty uchwytne empirycznie. W jego czasach jednakże empiryczne badanie przeżyć religijnych, na przykład na poziomie badań neurofizjologicznych, było niemożliwe technicznie. Jediną metodologią, jaką mógł zastosować, była metodologia pragmatyczna¹⁷⁵. James tę właśnie metodę stosuje do zbadania stanu świadomości modlitewnej.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o prawdziwość treści doświadczenia religijnego, James odwołuje się do dotąd nieomawianych przez siebie aspektów religii. Są to: ofiara, spowiedź i modlitwa, która szczególnie zwraca jego uwagę. Podkreśla jej walory praktyczne, lecznicze¹⁷⁶, ale wypowiada też zaskakujące słowa, iż modlitwa, rozumiana szeroko, jako „wewnętrzna komunია lub rozmowa z potęgą uznawaną za boską”, jest

¹⁷³ Ibidem, s. 360 (352).

¹⁷⁴ Zob. rozdział trzeci tej pracy.

¹⁷⁵ James odrzucał redukcjonizm materializmu lekarskiego, ale empiryczne badania nad doświadczeniem mistycznym nie musza prowadzić do stanowiska redukcjonistycznego. Zob.: D.M. Wulff: *Psychologia religii...*, s. 109–112; E.G. d'Aquili, A.B. Newberg: *The Mystical Mind*. Minneapolis 1999.

¹⁷⁶ Jak wiadomo, James był zwolennikiem ruchu *mind-cure* i sam korzystał z rozmaitych praktyk zalecanych przez ten ruch.

„prawdziwą duszą i istotą religii”¹⁷⁷. Nasuwa się pytanie: dlaczego James kładzie taki nacisk na kwestię modlitwy, skoro jego dotychczasowe rozważania nie sugerowały, że odgrywa ona ważną rolę w religii? Należy w tym miejscu przypomnieć, że poszukuje on uzasadnienia prawdziwości treści doświadczeń religijnych i znajduje w modlitwie znakomity środek, pozwalający udzielić odpowiedzi na to trudne filozoficznie pytanie. Twierdzi: „Prawdziwość religii jest nierozdzielnie złączona z pytaniem, czy świadomość modlitewna jest fałszywa czy nie”¹⁷⁸. Adekwatne określenie tej „świadomości modlitewnej” znajduje w liście F.W.H. Myersa, określającego modlitwę jako „postaw[ę] otwartego i skupionego oczekiwania”, która „nie jest czymś czysto subiektywnym – oznacza rzeczywisty wzrost intensywności absorpcji siły duchowej lub łaski”¹⁷⁹.

„Na wszystkich poziomach życia modlitewnego znajdujemy przekonanie, że w procesie komunii energia spływa z góry ku potrzebującym i działa w świecie zjawiskowym. Gdy działanie to uznamy za rzeczywiste, nie czyni istotnej różnicy, czy bezpośrednio jego skutki są subiektywne czy obiektywne.

Zasadniczy punkt religijny polega na tym, że w modlitwie energia duchowa, która inaczej byłaby uśpiona, staje się czynna i jakiś czyn duchowy jest rzeczywiście dokonany”¹⁸⁰.

Analizując świadomość modlitewną, James mógł pokazać na prostym przykładzie konstytutywną cechę doświadczenia religijnego – to, że wykracza ono poza podział na subiektywny i obiektywny aspekt rzeczywistości. Podobnie jak to wykazałem, analizując Jamesowskie pojęcie podświadomości, w tle zarysowuje się filozoficzny pogląd Jamesa. Jest on świadom tego, że uzasadnienie wartości religii, a zatem prawdziwości treści obecnych w doświadczeniu religijnym, staje się możliwe tylko w ramach pewnego systemu filozoficznego, który nazywa radykalnym empiryzmem. Ograniczony jednak popularną formą swych wykładów, nie prezentuje go, mimo iż możemy uznać za nieomal pewne, że *in nuce* był on już obecny w jego umyśle. Według Lambertha bowiem początków radykalnego empiryzmu należy doszukiwać się już w seminariach „The Feelings” z 1895 roku¹⁸¹.

Zdaniem Suckiel, modlitwa jest zjawiskiem, dzięki któremu możemy empirycznie zweryfikować prawdziwość doświadczenia religijnego¹⁸². James nie miał tu oczywiście na myśli sformalizowanych postaci modli-

¹⁷⁷ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 365 (357–358).

¹⁷⁸ Ibidem, s. 367 (359).

¹⁷⁹ Ibidem, s. 368 (360). Tłum. zmodyfikowane.

¹⁸⁰ Ibidem, s. 376 (367). Tłum. zmodyfikowane.

¹⁸¹ D.C. L a m b e r t h: *William James and the Metaphysics of Experience...*, s. 87.

¹⁸² E.K. S u c k i e l: *Heaven's Champions...*, s. 116.

twy, stanowiących podstawę instytucjonalnej religii, lecz fenomen dialo-
giczny, w którym dochodzi do prawdziwego kontaktu ludzkiej świadomo-
ści z jakkolwiek rozumianą boskością. To modlitwa pojęta jako
komunia zajmuje centralne miejsce w Jamesowskich analizach doświad-
czenia religijnego. Jest swego rodzaju modelem tego doświadczenia.

Słowa, którymi James kończy swe wykłady, należy interpretować
właśnie jako odnoszące się przede wszystkim do fenomenu modlitwy:
„Podług mnie ujęcie pragmatyczne jest dużo głębsze. Nadaje ono religii
duszę i ciało i domaga się swego własnego, we własny sposób zgrupowa-
nego zbiorowiska faktów. Czym są te w bardziej charakterystyczny spo-
sób boskie fakty poza falami energii w stanie wiary i w stanie modlitwy
— tego nie wiem. Osobiste przekonanie mówi mi tylko, że one istnieją.
Całokształt mego wykształcenia przekonuje mnie, że świat naszej dzisiej-
szej świadomości jest tylko jednym z wielu innych światów świadomości,
jakie istnieją, że owe światy zawierać muszą doświadczenia mające zna-
czenie również dla życia naszego. Jakkolwiek szeregi doświadczalne na-
szego świata zwykle zupełnie oddzielone są od tamtych, przecie stykają
się w pewnych punktach szczególnych, a wówczas napływają do nas fale
energii wyższej”¹⁸³.

Wnioski

Ostatni rozdział *The Varieties of Religious Experience...* według wielu
badaczy należy do najbardziej przesyconych treściami filozoficznymi.
Mimo iż nosi on skromny tytuł *Wnioski*, tak naprawdę zawiera wszystkie
istotne składniki tego, co James nazywa „my faith”¹⁸⁴, rozumiejąc pod
tym określeniem własny pogląd filozoficzny. W podsumowaniu swoich
rozważań akcentuje najpierw pluralizm: „To, co boskie, nie może ozna-
czać jednej tylko właściwości, musi oznaczać grupę właściwości, tak by
różni ludzie uznali walkę o nie za godną siebie misję. Każda z tych po-
staw jest tylko sylabą w totalnym przesłaniu ludzkiej natury, dla której
całkowitego wyrażenia trzeba nas wszystkich”¹⁸⁵. W tych słowach znajdu-
jemy najwyraźniej przesłanie dzieła Jamesa — badanie odmian (*varieties*)
doświadczenia religijnego jest dla niego odsłanianiem rozmaitych aspek-

¹⁸³ Ibidem, s. 408 (398). Tłum. zmodyfikowane.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 384. Tego fragmentu nie ma w żadnym polskim wydaniu. Zob. *Doświad-
czenia religijne...*, s. 374.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 384 (375). Tłum. zmodyfikowane.

tów natury ludzkiej. W charakterystyczny dla swych wykładów sposób łączy on metafizyczną tezę o pluralistycznym charakterze boskości z psychologiczną tezą o pluralizmie charakteryzującym naturę ludzką. Całe *The Varieties of Religious Experience...* możemy odczytać jako eksplikację tezy, że w wielości doświadczeń religijnych najdoskonalej wyraża się pluralistyczna natura ludzka, tak jak ją pojmuje James. Religia jest według niego „najważniejszą funkcją biologiczną ludzkości”¹⁸⁶ i jako taka, w najpełniejszy sposób odzwierciedla to, co nazywamy naturą ludzką (rozumianą tu co najmniej jako korelat konstytucji biologicznej człowieka)¹⁸⁷.

Doświadczenie religijne jawi się jako skrajnie subiektywne – osią życia religijnego bowiem jest „osobiste zainteresowanie się każdego człowieka własnym przeznaczeniem”¹⁸⁸. Taka jednak jest dla Jamesa istota tego doświadczenia. Odrzucając tezy współczesnych sobie filozofów i naukowców, którzy widzieli w religii tylko „przeżytek”, przywołuje podstawową tezę swego empiryzmu: „[...] jeśli tylko mamy do czynienia z prywatnymi i osobistymi zjawiskami jako takimi, mamy do czynienia z rzeczywistościami (realities) w najpełniejszym tego słowa znaczeniu”¹⁸⁹. Tym sposobem James odrzuca stanowisko naturalistyczne, odrzuca materializm, dla którego realnością jest tylko to, co podlega pomiarom fizykalnym. Wraz z tą tezą przechodzi do przedstawienia rudymentów swej filozofii, którą w jednym z listów określa jako „najlepiej odpowiadającą normalnym potrzebom religijnym”¹⁹⁰. Jest to filozofia, która uwzględnia subiektywny charakter doświadczenia.

Doświadczenie obejmuje dwie części: obiektywną i subiektywną. „Część obiektywna to całkowita suma tego, co możemy pomyśleć w jakimś czasie, część subiektywna to »stan« wewnętrzny, w którym przebiega myślenie”¹⁹¹. Dopiero ta całość tworzy nasze doświadczenie – nasz wewnętrzny stan jest samym doświadczeniem, rzeczywistość doświadczenia i rzeczywistość tego stanu wewnętrznego są tożsame. W genialnie syntetycznej formule James ujmuje to następująco: „Świadome pole *plus*

¹⁸⁶ Ibidem, s. 399 (388). Tłum. zmodyfikowane. Słowa „biologiczna” nie ma w polskim wydaniu.

¹⁸⁷ Warto tu podkreślić, że dosłowne tłumaczenie tytułu wykładów Jamesa to „Różnorodność doświadczenia religijnego”, co podkreśla jedność doświadczenia i wielość jego odmian. Podobnie jest z naturą ludzką, która, choć jedna, manifestuje się w niesamowitej różnorodności osobników gatunku ludzkiego.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 387 (377).

¹⁸⁹ Ibidem, s. 393 (383). Tłum. zmodyfikowane. Kursywa w oryginale.

¹⁹⁰ W. James do F.R. Morse, 23 grudzień 1899. In: *The Letters of William James...*, s. 112.

¹⁹¹ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 393 (383).

jego przedmiot odczuty lub pomyślany *plus* postawa wobec tego przedmiotu *plus* poczucie »ja«, do którego ta postawa należy – taki konkretny kawałek osobistego doświadczenia może być całkiem mały, lecz dopóki trwa, jest czymś solidnym”¹⁹². To opis tego, co stanowi „pełny fakt” doświadczenia.

James nie ujawnia publiczności Wykładów Giffordzkich swych poglądów metafizycznych, które wtedy nie ujrzały jeszcze światła dziennego. Pozostając na poziomie psychologicznym, sugeruje, że ów „pełny fakt” doświadczenia jest tym, co nazywamy uczuciem, a co stanowi źródło religii, gdyż tylko „zakamarki uczucia, ciemne, niejasne warstwy charakteru są jedynymi miejscami, w których możemy uchwycić realny fakt w trakcie powstawania”¹⁹³. Wnioskiem wypływającym z jego rozważań jest stwierdzenie niezbędności religii, która „zajmując się osobistym przeznaczeniem jednostek, i pozostając w ten sposób w styczności z jedynymi znanymi nam absolutnymi rzeczywistościami, musi grać w ludzkich dziejach wieczną rolę”¹⁹⁴.

Zadawalając się tym filozoficznym uzasadnieniem pierwotności uczucia w genezie religii, James przechodzi do rozważań dotyczących jej treści czysto intelektualnej. Pomimo iż dąży do ustalenia najmniejszego wspólnego mianownika wszystkich religii, nadmienia, że jest to zadanie, którego nie sposób zrealizować bez dodania własnego przekonania (*over-belief*). Pierwszym składnikiem tego przekonania jest uznanie, że istnieje wspólne jądro wszystkich religii, a mianowicie zbawienie (*deliverance*), które składa się z dwu części:

„1. Poczucia niepokoju (*uneasiness*) i

2. Jego rozwiązania.

1. Poczucie niepokoju, zredukowane do najprostszych kategorii, jest poczuciem, że *coś z nami*, w naszym naturalnym stanie *jest nie tak*.

2. Rozwiązanie jest poczuciem, że *od tego czegoś złego ratuje nas* nawiązanie właściwych związków z wyższymi siłami”¹⁹⁵. Proces zbawienia zachodzi dzięki przesunięciu punktów ciężkości wewnątrz psychiki człowieka, w której James wyróżnia dwie podstawowe części: złą, z którą się wyjściowo identyfikujemy, i lepszą, stanowiącą zwykle jedynie załączek, aby następnie stać się naszym rzeczywistym bytem (*real being*). Do owej zmiany identyfikacji, świadczącej o radykalnej transformacji całej osobowości człowieka, dochodzi wtedy, gdy „staje się on świadom, że ta

¹⁹² Ibidem, s. 393. W polskim wydaniu nie ma tych słów. Kursywa w oryginale.

¹⁹³ Ibidem, s. 395 (385). Tłum. zmodyfikowane.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 396 (385). Tłum. zmodyfikowane.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 400 (389). Tłum. zmodyfikowane. Kursywa w oryginale.

wyższa część łączy się w sposób ciągły z czymś większym (*more*) tej samej jakości, działającym we wszechświecie poza nim, z którym może on nawiązać roboczą styczność i niejako zaokrętować się, i uratować się wtedy, gdy sztorm rozbije cały jego niższy byt”¹⁹⁶.

Gdy badamy doświadczenia religijne w różnych kulturach, widzimy, że owo *more* zyskiwało rozmaite nazwy. Było nazywane „bogami”, „Bogiem”, czy też „ładem”, „prawem”, „porządkiem”. Te różne określenia oddawały charakterystyczne dla doświadczenia religijnego poczucie podporządkowania się właściwym prawom życia, personifikowanym jako postaciom boskim. Osobowość boska to pierwotne ujęcie tego ładu, niewidzialnego porządku, o którym wspomina wcześniej James (na przykład planety poruszały się, wedle wyobrażeń starożytnych, po regularnych torach dlatego, że kierowały nimi inteligencje duchowe). Z punktu widzenia nauki, a zwłaszcza proponowanej przez Jamesa nauki o religii, odpowiednim „terminem pośredniczącym” jest „podświadoma jaźń”¹⁹⁷. Tak więc hipoteza, która stanowi zarazem efekt dotychczasowych ustaleń Jamesa, jak i punkt wyjścia dalszych badań, brzmi następująco: „Bez względu na to, czym owo *more*, z którym w doświadczeniu religijnym czujemy się złączeni, jest *po tamtej stronie*, przyjąć możemy, że *po tej stronie* jest ono podświadomym dalszym ciągiem naszego życia świadomego”¹⁹⁸. Satisfakcjonując się takim ujęciem *more*, James przechodzi do swych wierzeń osobistych (*over-beliefs*). Są one oparte na pierwotnej postaci pragmatyzmu, której pierwociny znajdujemy w *The Varieties of Religious Experience...*, ujęte przez Jamesa w następującej formule: „To, co wytwarza skutki w obrębie jakiejś innej rzeczywistości, samo musi być nazwane rzeczywistością”¹⁹⁹. Wypływa z tego oczywisty wniosek, wyrażający „instynktowne przekonanie ludzkości”, iż „Bóg realnie istnieje, powoduje realne skutki”²⁰⁰. Bóg to „hipoteza rzeczywista”²⁰¹, a jako taka, musi ona oznaczać coś więcej niż tylko osobiste doświadczenie człowieka;

¹⁹⁶ Ibidem. Tłum. zmodyfikowane. Słowa te James powtórzył bez zmian w *A Pluralistic Universe*. Cambridge, Massachusetts, and London 1977, s. 139.

¹⁹⁷ James z aprobatą cytuje jej opis pióra Myersa: „Każdy z nas – mówi on – jest trwałą istotą psychiczną, znacznie obszerniejszą, niż jemu samemu się zdaje – jest indywidualnością, która w objawach cielesnych nigdy całkowicie wyrazić się nie może. Nasza jaźń ujawnia się wprawdzie w organizmie, lecz bynajmniej nie całkowicie i część możliwości przejawiania się organizmu pozostaje zawsze w ukryciu i jakby w rezerwie”. F.W.H. Myers: *Proceedings of the Society for Psychological Research*. Vol. 7, s. 305. Cyt. za: W. James: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 403 (392–393).

¹⁹⁸ Ibidem, s. 403 (393).

¹⁹⁹ Ibidem, s. 406 (396). Tłum. zmodyfikowane.

²⁰⁰ Ibidem, s. 407 (396). Tłum. zmodyfikowane.

²⁰¹ Analogicznie w *Woli wiary* mówi o „żywych hipotezach”. Zob. W. James: *Prawo do wiary...*, s. 36.

musi oznaczać coś, co „wchodzi w szersze kosmiczne relacje, po to by uzasadnić absolutne zaufanie i spokój jednostki”²⁰². Jest to osobiste wierzenie Jamesa, które możemy ująć jako prawdziwe w sensie pragmatycznym. Wywiera ono rzeczywisty wpływ na świadomość jednostki religijnej: „Religia – zauważa James – nie jest jedynie oświeceniem już danych gdzie indziej faktów, nie jest jedynie namiętnością, jak miłość, która widzi rzeczy w różowym świetle. Jest tym istotnie, ale jest także czymś więcej, gdyż wysuwa nowe *fakty*. Świat interpretowany religijnie nie jest inaczej wyrażonym światem materialistycznym; musi mieć nade wszystko różniącą się od świata materialistycznego *naturalną konstytucję*. Musi być taki, by można w nim było oczekiwać innych wydarzeń, musi być wymagane odmienne postępowanie”²⁰³.

Słowa te, będące wyrazem osobistej wiary Jamesa, stanowią naturalny punkt wyjścia dalszych jego rozważań na temat religii, doświadczenia religijnego i filozofii religii, które omówię w kolejnych rozdziałach.

²⁰² W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 407 (397). Tłum. zmodyfikowane.

²⁰³ Ibidem, s. 408 (397). Tłum. zmodyfikowane.

Rozdział drugi

Filozofia religii w *Pragmatyzmie...*

Wykłady Jamesa zatytułowane *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych sposobów myślenia* zostały wygłoszone w listopadzie i grudniu 1906 roku w Lowell Institute, a następnie wydane w 1907 roku. Książka ta była pierwszym opublikowanym dziełem Jamesa po *The Varieties of Religious Experience...* z 1902 roku. W czasie dzielącym te dwa dzieła filozoficzne badania Jamesa skupiły się na radykalnym empiryzmie, co zaowocowało paroma artykułami, opublikowanymi dopiero pośmiertnie w 1912 roku w zbiorze zatytułowanym *Essays in Radical Empiricism*, czym jednakże zajmę się w kolejnym rozdziale. Te ustalenia chronologiczne mają na celu wyznaczenie perspektywy, w której ramach będę ujmował treści zawarte w *Pragmatyzmie...*. Chcę mianowicie spojrzeć na tę książkę jako na dzieło, w którym rozważania z zakresu filozofii religii odgrywają główną rolę. Bez wątpienia, *Pragmatyzm...* nie jest w żadnej mierze spójnym traktatem dotyczącym podstawowych zagadnień filozofii religii, podobnie jak nie jest wyczerpującym wykładem epistemologii pragmatyzmu. Popularny charakter tego dzieła mocno zaważył zarówno na recepcji, jak i na krytyce, z którą się spotkało. Niewątpliwie jednak, jak wykażę, rozważania dotyczące religii stanowią istotny element pragmatycznej argumentacji Jamesa i można je potraktować jako jego kolejny krok w wysiłkach zmierzających do zbudowania filozofii religii. Dlatego też w tym rozdziale podejmę tylko te tematy z *Pragmatyzmu...*, które bezpośrednio wiążą się z kwestiami prawdziwości doświadczeń religijnych.

Prawdziwość doświadczenia religijnego

W *The Varieties of Religious Experience...* James podnosi wiele podstawowych zagadnień epistemologicznych, ale pozostawia je bez szerszej odpowiedzi: Co to jest prawda? Jaka jest relacja między prawdą a wartością¹? Pytania te zadawał w określonej perspektywie. Pytanie podstawowe brzmiało: Jak rozpoznajemy, czy nasze przekonania religijne są fałszywe czy prawdziwe? Według G.E. Myersa tym zagadnieniom James poświęcił ostatnie lata badań, które miały na celu konstruowanie własnej odmiany pragmatyzmu, ale – jak stwierdza G.E. Myers – „jego pisma pragmatyczne nigdy nie były całkiem odrębne od tych poświęconych religii”². *The Varieties of Religious Experience...* kończą się ogólną konkluzją, że „prawda epistemologiczna” nie odgrywa roli w oszacowywaniu wartości przekonań religijnych: „Wyras »prawda« jest tu użyty w znaczeniu czegoś dodatkowego do samej wartości życia, jakkolwiek naturalnie człowiek skłania się ku mniemaniu, że prawdą jest to wszystko, co ma dużą wartość dla życia”³. Jak jednak podkreśla H.S. Levison, jest to dopisek uczyniony już po ukończeniu wykładów, w którym James uświadamia sobie różnicę między samą wartością prawdy a jej wartością dla życia⁴. To odrzucenie rozważań teoretycznych było na tym etapie jego badań celowe – w Wykładach Giffordzkich interesuje Jamesa przede wszystkim ustalenie empirycznych podstaw, bez których nie może się obejść żadna rozsądna filozofia religii. Jak zauważa dalej Levison: „*Varieties* ustaliły początki teorii religii i położyły fundament pod przyszłe badania nad doświadczeniem religijnym, polecając psychologiczną teorię transformacji tożsamości w celu uzgodnienia świadectw religijnych z najbardziej podstawowymi założeniami i najbardziej ogólnymi konkluzjami » nauk przyrodniczych«, a zwłaszcza psychologii”⁵. Należy zatem ustalić, jak pragmatyzm Jamesa „pracuje” w dziedzinie religii.

Tekstem, w którym James wprowadził do dyskusji filozoficznych problem pragmatycznej koncepcji prawdy, był artykuł z 1898 roku

¹ Zob. S. Franzese: *Is Religious Experience the Experience of Something? „Truth”, Belief and „Overbelief” in „The Varieties of Religious Experience”*. In: *Fringes of Religious Experience. Cross-perspectives of William James „The Varieties of Religious Experience”*. Eds. S. Franzese, F. Kraemer. Frankfurt 2007, s. 139–155.

² G.E. Myers: *William James. His Life and Thought*. London 1986, s. 291.

³ W. James: *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge, Massachusetts, and London 1985, s. 391 (401).

⁴ Zob. H.S. Levison: *The Religious Investigations of William James*. Chapel Hill 1981, s. 209.

⁵ Ibidem, s. 218.

noszący tytuł *Pojęcia filozoficzne a praktyczne wyniki*⁶ (opublikowany następnie pod tytułem: *Metoda pragmatyczna* w 1904 roku). James rozpoczął już wtedy pisanie tekstu Wykładów Giffordzkich i związana z nimi problematyka stanowiła naturalne tło rozważań. We wspomnianym artykule deklaruje: „Będę wyjaśniał dalej zasadę praktykalizmu, trzymając się problemów zbliżonych do idei teologicznych”⁷. Deklaruje, że chce jedynie poszerzyć pragmatyczną formułę Pierce’a, ale tak naprawdę dokonuje jej znaczącego przeformułowania, gdy twierdzi, że „efektywny sens każdego filozoficznego twierdzenia da się sprowadzić zawsze do pewnych konkretnych konsekwencji w naszym przyszłym, czynnym lub biernym, doświadczeniu”⁸. Już z tego sformułowania płynie wniosek, że Jamesa bardziej interesuje proces dochodzenia do prawdy niż określenie tego, czym jest prawda. Dochodzenie do prawdy jest dla niego procesem otwierania przed naszym umysłem nowych perspektyw. Gdy konstatujemy jakąś prawdę, widzimy przed sobą możliwości, których przed chwilą jeszcze nie zauważaliśmy. Ta myśl przenika całość rozważań Jamesa o prawdzie.

Aby dać klarowny przykład zastosowania metody pragmatycznej, James sięga do problematyki teologicznej i proponuje przebadanie, jak metoda ta działa, gdy chcemy rozstrzygać spór natury teologicznej bardziej niż filozoficznej, mianowicie spór między materializmem a teizmem. W każdym razie jako taki odbiera go James. Przykład ten jest swego rodzaju eksperymentem myślowym, w którym jasno widać znaczenie przyszłości, czyli przyszłych doświadczeń, dla podejścia pragmatycznego. „Wyobraźmy sobie – budzi naszą wyobraźnię James – że moment obecny jest absolutnie ostatnim momentem świata, że poza nim jest już tylko nicłość, a zatem nie ma już żadnego doświadczenia czy działania. W tej sytuacji najbardziej zasadnicze dysputy filozoficzne i religijne pozostałyby bez znaczenia. Pytanie: »Czy materia jest wytwórcą wszystkich rzeczy, czy też jest nim bóg?« – zawierałoby pustą i nic nieznaczącą alternatywę,

⁶ Tłum. polskie w H. Buczyńska-Garewicz: *James*. Warszawa 2001, s. 200–217. Jako najwcześniejszy przejaw pragmatycznego myślenia Jamesa można potraktować artykuł *Funkcja poznawania* z 1885 roku. W tekście tym James używa pojęcia zasłużonego dla jego myśli psychologicznej, a mianowicie pojęcia funkcji, by wyjaśnić, jak rozumie proces poznawczy. Stanowisko Jamesa w tym artykule można podsumować następująco: funkcją poznawania jest ułatwianie adaptacji do otoczenia. Zob. W. James: *Znaczenie prawdy*. Tłum. M. Szczubińska. Warszawa 2000, s. 17–45.

⁷ H. Buczyńska-Garewicz: *James...*, s. 212.

⁸ Ibidem, s. 203. W *Pragmatyzmie...* pisze: „To jest zasada Pierce’a, zasada pragmatyzmu. Przez dwadzieścia lat nikt nie zwrócił na nią najmniejszej uwagi, póki [...] na nowo nie uwypukliłem jej ja, zastosowawszy w szczególnym przypadku religii”. W. James: *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*. Tłum. M. Szczubińska. Warszawa 1998, s. 68.

gdyby świat miał się skończyć i dalej nie istnieć”⁹. Prowadzi go to do konkluzji, że jeśli z naszych dwu hipotez nie mogą wynikać żadne odmienne, konkretne, przyszłe doświadczenia, to spór między nimi jest pozbawiony znaczenia, a one same nie różnią się od siebie niczym poza warstwą słowną. Oczywiście, w każdej konkretnej sytuacji istnieje przyszłość i w takim razie konsekwencje praktyczne teizmu i materializmu są – według Jamesa – znacząco różne. James opowiada się za stanowiskiem teistycznym, twierdząc, że Bóg niewyznaczający biegu przyszłych wydarzeń byłby niegodny tego miana. Całe znaczenie pojęcia Boga zawiera się – wedle Jamesa – w skutkach, jakie dla naszego doświadczenia wynikają z prawdziwości tego pojęcia. „Istota różnicy między materializmem a teizmem nie tkwi w abstrakcyjnych, dzielących włos na czworo rozważaniach, lecz w odmienności uczuciowych i praktycznych aspektów tych poglądów, w uwzględnianiu naszych konkretnych nadziei i oczekiwań, i w tym wszystkim, co z tego wynika. Materializm po prostu neguje wieczną naturę porządku moralnego i likwiduje ostateczne nadzieje, teizm zaś jest akceptacją wiecznego porządku moralnego”¹⁰.

Argument ten James powtarza w *Pragmatyzmie...*¹¹, jednak potem uważa, że trzeba go zmodyfikować przez bezpośrednie odwołanie się do uczuć, do relacji międzyludzkich. Odwołanie się bowiem w tym argumencie do końca świata znacząco obniżyło moc jego przekonywania, a zwłaszcza nie pokazywało jasno jego odniesienia empirycznego. Dlatego w 1908 roku, w artykule *Pragmatyczne ujęcie prawdy i ci, którzy go nie rozumieją*, buduje niezwykłą metaforę, która ma być pozbawiona wad poprzedniego argumentu: „[...] jako przykład analogiczny do przypadku wszechświata bez boga wymyśliłem coś, co określiłem mianem »automatycznej kochanki« (*automatic sweetheart*), mając na myśli pozbawione duszy ciało, absolutnie nieodróżnialne od dziewczyny, której żywotność ma charakter duchowy – ciało śmiejące się, mówiące, płonące się, pieszczące nas i spełniające wszystkie kobiece funkcje z takim wyczuciem i wdziękiem, jak gdyby miało w sobie duszę. Czy ktokolwiek uważałby je za w pełni ekwiwalentne? Z pewnością nie, ale dlaczego? Otóż dlatego, że – tak jak jesteśmy urządzeni – nasz egoizm przede wszystkim pożąda wewnętrznej sympatii i uznania, miłości i podziwu. Zewnętrzne obejście ceni się głównie jako wyraz i przejaw świadomości, która zgodnie z naszymi przekonaniem mu towarzyszy. Pragmatycznie rzecz biorąc, wiara w automatyczną kochankę nie *działałaby* i – fakt faktem – nikt poważnie nie traktuje jej jako poważnej hipotezy. Wszechświat bez Boga byłby czymś

⁹ H. Buczyńska-Garewicz: *James...*, s. 204.

¹⁰ Ibidem, s. 209.

¹¹ W. James: *Pragmatyzm...*, s. 98–100.

bardzo podobnym. Choćby materia nawet była w stanie spełnić wszystkie zewnętrzne zamysły Boga, idea materii nie działałaby zadowalająco, ponieważ istotą potrzeby Boga u ludzi nowoczesnych jest pragnienie bytu, który rozumiałby ich od wewnątrz i oceniał z sympatią. Materia frustruje tę tęsknotę naszego »ja«, toteż dla większości ludzi prawdziwszą hipotezą pozostaje Bóg i pozostaje nią z wyraźnie pragmatycznych powodów¹². W tych słowach przebija już koncepcja intymnego wszechświata przedstawiona w ostatnim dziele Jamesa *A Pluralistic Universe...* Na przykładzie tym widzimy też jasno, że użyteczność jakiejś koncepcji może polegać w ujęciu pragmatycznym na jej funkcjonalności czysto psychologicznej. Tym, co przekonuje do wyboru autentycznej dziewczyny, jest uczucie wzajemnej relacji. Idea Boga zaspokaja potrzeby tej samej natury i nawet wykazanie, że w warstwie intelektualnej można się do niej nie odwoływać, nie powoduje jej odrzucenia. Ta konstatacja jest szczególnie ważna, gdy rozważamy kwestię prawdziwości doświadczenia religijnego, w którym nie jest możliwe abstrahowanie od wartości emocjonalnej tego doświadczenia. Nawet gdybyśmy nie upierali się przy tezie, że istnieją swoiste uczucia religijne albo że uczucie jest źródłem religii, to i tak czynnik uczuciowy zawsze stanowi konieczny element przeżycia religijnego.

G.E. Myers komentuje stanowisko Jamesa, nie biorąc pod uwagę powiązań pragmatyzmu z filozofią pluralistycznego wszechświata: „Wedle dzisiejszych standardów pragmatyzm nie jest autentyczną techniczną teorią znaczenia albo prawdy; jest raczej metodą wybierania tego spośród twierdzeń filozoficznych i religijnych, w które można wierzyć, a pewnych przypadkach metodą znajdowania motywacji do wierzenia w ogóle w cokolwiek”¹³. Myers podchodzi tu bardzo krytycznie do usiłowań Jamesa, w pewnym sensie dezawuuując je całkowicie. Odnosząc się do tekstu *Pojęcia filozoficzne a praktyczne wyniki*, uściśla swe zarzuty, twierdząc, że w tym tekście James „nie chce definiować prawdy, ale stwierdzić jej rolę w wytwarzaniu i podtrzymywaniu przekonania (*belief*); większość z jego kontrowersyjnych stwierdzeń na temat prawdy, które zwykle konstruował jako jej definicje albo kryteria, były pomyślane, aby opisać i udratyzować jej motywacyjną rolę w przekonywaniu nas”¹⁴.

¹² W. J a m e s: *Znaczenie prawdy...*, s. 153–154. W tym rozdziale szczególnie koncentruję się na używanych przez Jamesa metaforach, gdyż uważam, że są one nie tylko sposobem ekspresji, z jaką wypowiadał się James, zwracając się do publiczności obecnej na jego wykładach. Stanowią one także adekwatny sposób wyrażania prawdy w jej pragmatycznym sensie. Zob. G. L a k o f f, M. J o h n s o n: *Metafory w naszym życiu*. Tłum. T.P. K r z e s z o w s k i. Warszawa 1988, s. 187 i nast.

¹³ G.E. M y e r s: *William James...*, s. 298.

¹⁴ Ibidem.

Stwierdzenie Myersa nie oddaje jednak istoty poglądów Jamesa. To, co w jego ustach jest deprecjonującą krytyką stanowiska Jamesa, należy bowiem ująć raczej jako nader trafne oddanie intencji autora *Pragmatyzmu...* Pragmatyzm bowiem bez wątpienia jest metodą wybierania i weryfikowania – na podstawie subiektywnie stwierdzonych skutków – poglądów filozoficznych i, dodajmy koniecznie, religijnych. Według Myersa zamierzeniem Jamesa było to, żeby publiczność jego odczytów mogła „odkryć pragmatyczne racje, by wybierać charakterystyczne dla miękkiej umysłowości hipotezy religijne nawet w epoce twardych umysłów”¹⁵. Należy tylko zaznaczyć, że dla Jamesa na tym właśnie polegała rola filozofa: w sposób racjonalny argumentować za poglądami pożytecznymi dla życia. Dodatkowym założeniem, które zawsze przy tej okazji przyjmował, było to, że poglądy te są prawdziwe, jeśli tylko wykażą się ową użytecznością dla życia. Kolejny zarzut, jaki czyni Jamesowi Myers – i wielu krytyków przed nim¹⁶ – to zarzut subiektywizmu. Nazywa on pogląd Jamesa „subiektywnym pragmatyzmem”¹⁷. Jednym z powodów takiego określenia jest użyte przez Jamesa w przytoczonej tu metaforze sformułowanie, że to nasz egoizm pożąda sympatii, uznania i podziwu. Tymczasem warto zauważyć, że już w opublikowanym w 1882 roku eseju *Poczucie racjonalności* za najbardziej twórcze dla filozofii James uznaje stwierdzenie: „Najgłębsza natura rzeczywistości jest podobna do sił, którymi władasz”¹⁸. Subiektywny jest nasz sposób odbioru i weryfikacji doświadczeń, ale nie jest subiektywna ich „najgłębsza natura”. Filozofia nie może się, zdaniem Jamesa, uchylać od dążenia do uprawomocnienia naszych głębokich, emocjonalnych i praktycznych skłonności¹⁹. Należy przyznać, że James po prostu nie umiał się skutecznie obronić przed zarzutem subiektywizmu.

Zauważyć należy, jak uporczywie i nieustannie James akcentuje praktyczne aspekty sporów metafizycznych: „Tak więc każdy prawdziwy spór metafizyczny ma aspekt praktyczny, choć może on być głęboko ukryty”²⁰. Jak to w dalszym ciągu rozważań wykażę, ów praktyczny aspekt ma zawsze charakter religijny lub moralny. Albo, ujmując to ostrzej

¹⁵ Ibidem, s. 299.

¹⁶ Zob. np. B. Russell: *Philosophical Essays*. New York 1968, s. 125; A.J. Ayer: *Origins of Pragmatism*. San Francisco 1968, s. 212–213. Krytykę krytyki Russella znajdujemy w H. Putnam: *Pragmatyzm. Pytanie otwarte*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1999, s. 22.

¹⁷ G.E. Myers: *William James...*, s. 298.

¹⁸ W. James: *Poczucie racjonalności*. W: Ibidem: *Prawo do wiary*. Tłum. A. Grobler. Kraków 1996, s. 108.

¹⁹ Ibidem, s. 109.

²⁰ W. James: *Pragmatyzm...*, s. 206.

i w formie tezy: Spory metafizyczne można rozstrzygnąć, stosując metodę pragmatyczną, czyli biorąc pod uwagę ich aspekt praktyczny, tylko wtedy, gdy skupimy się na religijno-moralnym życiu człowieka. Jak pokażalem w poprzednim rozdziale, to właśnie w doświadczeniu religijnym, które wpływa na całość życia moralnego człowieka, dochodzi najpełniej do głosu to, co nazywamy naturą ludzką.

Pragmatyzm chce się prezentować jako filozoficzna propozycja, która cechuje się atrakcyjnością dlatego, że „rozstrzyga” spory metafizyczne. Tymczasem pragmatyzm – na pewno w wydaniu Jamesa – jest tylko i wyłącznie filozofią praktyczną, a cała jego wartość ukazuje się właśnie w analizach tej sfery życia człowieka. Znacząca większość filozofowania Jamesa rozgrywa się wokół kwestii praktycznych, moralnych i przede wszystkim – religijnych. W swej ewolucji od psychologii do filozofii poszukuje takiego stanowiska, które zaspokajałoby jego potrzebę praktycyzmu w filozofii. Znajduje w pragmatyzmie Pierce’a właśnie taki rodzaj filozofii, który idealnie odpowiadał jego zainteresowaniom i który po znaczącej modyfikacji okazuje się przydatny do rozwiązywania problemów natury religijnej.

Już w napisanym w 1896 roku eseju *Wola wiary* jego autor stosuje argumentację pragmatyczną, odnosząc ją do kwestii natury religijnej. Pokazuje w nim, że decyzja moralna, polegająca na uznaniu „żywej hipotezy”, jest naszym wkładem w życie religijne: „[...] mamy prawo na własne ryzyko dać wiarę dowolnej hipotezie na tyle żywej, by zachęcała naszą wolę”²¹. Stanowisko to wynika z przyjmowanej przezeń tezy, że musimy brać pod uwagę naszą naturę emocjonalną, nasze namiętności w tych przypadkach, gdy wybór oparty na przesłankach intelektualnych jest niemożliwy. Ani empirystyczna wiara w prawdę, dominująca w nauce, ani absolutystyczna wiara w prawdę, dominująca w filozofii, nie są według niego decydujące wtedy, gdy w grę wchodzi kwestie religijne. Stanowisko Jamesa staje się jasne w perspektywie jego rozumienia religii, które podaje w napisanym w tym samym czasie eseju *Czy warto żyć?*: „Religia oznaczała różne rzeczy w dziejach człowieka; odtąd jednak będę używał tego wyrazu w supranaturalistycznym sensie, jako nazwy poglądu, że tak zwany porządek przyrody, który stanowi ogół doświadczenia tego świata, jest tylko fragmentem całości wszechświata, że poza tym światem widzialnym rozciąga się jakiś świat niewidzialny, o którym nie ma żadnej pozytywnej wiedzy, lecz właśnie na stosunku do niego zasadza się prawdziwe znaczenie naszego doczesnego żywota”²². Po czym dodaje: „Przyznaję, że nie rozumiem, dlaczego samo istnienie świata niewidzialnego

²¹ W. J a m e s: *Wola wiary*. W: I d e m: *Prawo do wiary...*, s. 59.

²² W. J a m e s: *Czy warto żyć?* W: I d e m: *Prawo do wiary...*, s. 79.

nie miałyby po części zależeć od osobistej reakcji każdego z nas na głos religii. Krótko mówiąc, Bóg może z naszej wiary czerpać siły życiowe i dzięki niej wzrastać w swoim istnieniu”²³. Nasz akt wiary jest zatem elementem tworzenia się samego Boga. Słowa te jasno pokazują, że już pod koniec XIX wieku James miał wizję religii i Boga, którą w pełni rozwinął w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku. Wizja ta z kolei ustala konieczną perspektywę rozważań nad jego pragmatycznym podejściem do spraw religii. Istotny element tej perspektywy stanowi przyjęcie, że nie można prowadzić badań nad pragmatycznym podejściem w kwestiach religii, nie włączając w nie rozważań nad całością natury ludzkiej, a zwłaszcza jej aspektów emocjonalnych i wolicjonalnych. Zagadnienia prawdziwości tez religii i prawdziwości doświadczeń religijnych nie są i nigdy nie były dla Jamesa zagadnieniami, które można by rozwiązać tylko na płaszczyźnie intelektualnej. „Osobista reakcja”, stanowiąca wedle niego istotę przeżycia religijnego, wymaga bowiem całego człowieka, a nie tylko jego intelektu. Nie należy się też spodziewać, że zdobędziemy jakąś „pozytywną wiedzę” o „świecie niewidzialnym” – poznamy tylko jego wpływ na nas.

W niniejszym rozdziale rozważam tezę, że powstałe po 1902 roku prace Jamesa, w tym *Pragmatyzm...* jako prezentujący jego metodę badań filozoficznych, można traktować jako fragmenty obszernej syntezy, która – gdyby powstała – byłaby właśnie zapowiadającym dziełem z zakresu filozofii religii. Dzieło takie wymagałoby wszechstronnej filozoficznej podbudowy. Podstawy ontologiczne swych poglądów James zarysowuje w artykułach zebranych potem w *Essays in Radical Empiricism*, epistemologiczne i metodologiczne – w *Pragmatyzmie...*, natomiast ostatnia seria wykładów Jamesa z 1908 roku, zatytułowana *A Pluralistic Universe...*, jest swego rodzaju wstępnym zarysem jego filozoficzno-religijnej wizji. Jak twierdzi Levison, w *A Pluralistic Universe...* „James konstruował pełną temperamentu, estetyczną teologię jako całkowicie poważne dzieło”²⁴. Ostatnie, niedokończone dzieło Jamesa, opatrzone tytułem *Z wybranych problemów filozofii*, także podejmuje fundamentalne dla filozofii religii Jamesa problemy jedności i wielości oraz ontologicznej nowości. Zawarte w nim rozważania dotyczące relacji pomiędzy pojęciami a doświadczeniem także możemy potraktować jako istotny element jego filozofii religii. Wnoszą one bowiem wiele do rozważań nad relacją między doświadczeniem religijnym a jego interpretacją w ramach konkretnego systemu religijnego.

Jak już zaznaczyłem, metodą badań mającą przysłużyć się powstaniu filozoficznej nauki o religii miała być, w przekonaniu Jamesa, jego od-

²³ Ibidem, s. 87.

²⁴ H.S. Levison: *The Religious Investigation of William James...*, s. 239.

miana pragmatyzmu. Obrazowa charakterystyka metody pragmatycznej wyraża się w porównaniu jej do korytarza hotelowego²⁵, z którego wejścia prowadzą do rozmaitych pokoi – systemów i poglądów filozoficznych. Co prawda pragmatyzm prezentował jego twórca jako metodę rozwiązywania sporów filozoficznych, ale tenże pragmatyzm wywołał kolejne spory i rozbudził ostrą krytykę różnych środowisk filozoficznych. Miało to związek z mediatyzującym charakterem tej metody, albowiem James, chcąc zająć stanowisko pośrednie między racjonalizmem, wyrażającym się w dogmatyzujący intelektualizm, a empiryzmem, przechodzącym w scjentyistyczny materializm, narażał się na ataki z obu stron. Tym jednak, co interesujące z punktu widzenia filozofii religii, jest zwrócenie uwagi na fakt, że wymienione skrajne stanowiska filozoficzne miały jedną wspólną cechę – nie zaspokajały religijnych potrzeb człowieka. Dogmatyczny racjonalizm teologiczny, pozostający pod wpływem idealizmu transcendentального o proveniencji heglowskiej, proponował suche, abstrakcyjne formułki akademickiej teologii. Podobnie materialistyczny scjentyzm, uznający wszechświat za system redystrybucji materii, dążący do ostatecznego końca w procesie narastającej entropii, pozostawał daleko od świata przeżyć religijnych, który interesował Jamesa. Stąd wypływa treściwe podsumowanie ówczesnej sytuacji w filozofii, jakie znajdujemy w *Pragmatyzmie...*: „Podsuwa wam się filozofię empirystyczną, która jak dla was jest zbyt mało religijna, oraz filozofię religijną, która jest znowu za mało empirystyczna”²⁶.

Tymczasem James pojmował filozofię jako nierozzerwalnie i głęboko związaną z ludzką naturą. „Ta bowiem filozofia – pisze na samym wstępie swych rozważań – która jest czymś tak istotnym w każdym z nas, to nie jest sprawa szkolarska; to jest mniej lub bardziej nieme poczucie tego, co szczerze i głęboko znaczy życie”²⁷. Przy takim zdefiniowaniu filozofii nie dziwi, że pojmował on historię filozofii jako dzieje „zderzania się temperamentów”, ponieważ „filozof zdaje się na temperament”²⁸. Temperament uznawał za „najpotężniejszą z przesłanek” uprawiania filozofii, albowiem w „filozofii *liczy się* to jedynie, że człowiek powinien *rozumieć* świat, rozumieć go bezpośrednio na swój własny, osobny sposób i nie zadowalać się żadnym innym ujęciem”²⁹. Te mocne tezy mają swe źródło w fundamentalnym dla Jamesa przekonaniu, że filozofia wypływa bezpo-

²⁵ Porównanie za G. Papinim, zob. W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 72. Zob. też Th. F l o u r n o y: *Filozofia Williama Jamesa*. Tłum. K. d e B e a u r a i n. Warszawa 1923, s. 35.

²⁶ W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 48–49.

²⁷ Ibidem, s. 41.

²⁸ Ibidem, s. 43.

²⁹ Ibidem, s. 44.

średnio z natury człowieka i jest tejże natury mniej lub bardziej całościowym wyrazem – i w tym wykazuje podobieństwo do przekonań (*beliefs*) religijnych.

Wszakże wielość filozoficznych stanowisk ujmuje James w ramach prostego podziału na umysłowość miękką i umysłowość twardą. Umysłowość miękką cechuje: racjonalizm, optymizm, religijność, wiara w wolną wolę, monizm i dogmatyzm. Natomiast umysłowość twarda charakteryzuje się: empiryzmem, sensualizmem, materializmem, pesymizmem, areligijnością, fatalizmem, pluralizmem i sceptycyzmem³⁰. W ten sposób ujmuje podstawowy dla nowożytności dualizm stanowisk racjonalistycznego i empirycznego.

Z punktu widzenia filozofii religii interesujące jest to, że charakterystyki wiązane zwykle z postawą religijną przysługują wedle tego podziału umysłowości miękkiej. Ponieważ Jamesa nie mogła zadowolić jakaś forma bliżej nieokreślonej filozofii, w mglisty i niedokładny sposób łącząca charakterystyki obydwu typów umysłowości, szuka syntezy na innym gruncie. Proste zestawienie filozofii empirycznej, nastawionej na fakty i będącej właściwie w skrajnej postaci niczym innym, jak tylko pewną formą kultu nauki, z filozofią racjonalistyczną, będącą w wydaniu idealistycznych myślicieli formą filozoficznej teologii absolutu, nigdy nie da satysfakcjonujących wyników. Tradycyjny empiryzm jest otwarty na nowe fakty pojawiające się w doświadczeniu, lecz ogranicza to doświadczenie do wąsko pojętego doświadczenia zmysłowego. Racjonalizm natomiast tworzy zamknięte systemy myślowe, niepowiązane nawet z szeroko rozumianym doświadczeniem, ale pretendujące do jego wyjaśnienia, choćby w postaci podania warunków możliwości wszelkiego doświadczenia, jak brzmi formuła kantowska.

Dlatego James proponuje pragmatyzm – nie tylko jako swoją odpowiedź na palące problemy ówczesnej filozofii, ale też jako odpowiedź na pytania filozofii w ogóle. A odnosząc się do jego określenia istoty filozofii, jako „niemego poczucia tego, co szczerze i głęboko znaczy życie”, widzimy, że stara się dać odpowiedź przede wszystkim na pytania natury religijnej. Jak już wspomniałem, to pragmatyzm ma być narzędziem, które pomoże w znalezieniu odpowiedzi na te pytania. „Nie tracąc właściwej racjonalizmowi religijności – zachwała pragmatyzm James – potrafi jednocześnie utrzymać właściwą empiryzmowi jak najściślejszą więź z faktami”³¹.

Warto szerzej skomentować słowa Jamesa, gdy twierdzi, że pragmatyzm jest „otwarty”, co szczególnie widać „na polu religii”, na którym

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 46.

³¹ *Ibidem*, s. 59.

„góruje znacznie i nad pozytywistycznym empiryzmem, z jego nastawieniem antyteologicznym, i nad religijnym racjonalizmem, który znów w sferze rozumienia pochłonięty jest bez reszty tym, co oderwane od świata, dostojne, proste i abstrakcyjne”³². Tym, co dla prowadzonych tu rozważań najistotniejsze, jest powiązanie pragmatyzmu z szeroką definicją doświadczenia. Pragmatyzm „poszerza pole poszukiwania Boga”, albowiem bierze „w rachubę doświadczenia mistyczne, o ile mają konsekwencje praktyczne. Uchwyci takiego Boga, który żyje w samym brudzie intymności – gdyby tylko wyglądało na to, że można go tam znaleźć”³³. Przytoczone słowa pozwalają sformułować wniosek, że pragmatyzm Jamesa w sposób szczególny sprawdza się właśnie w sferze religii, a konkretnie – doświadczenia religijnego. O ile pragmatyzm jako metoda znajduje swe zastosowanie w sporach filozoficznych, i w odniesieniu do nich może być roztrząsana jego przydatność, o tyle pragmatyzm jako „teoria prawdy” najlepiej funkcjonuje w obszarze analiz doświadczenia religijnego³⁴. Analizy z poprzedniego rozdziału pokazały już, że pragmatyczna koncepcja prawdy w pełni ujawnia swą moc, swe właściwości eksplanacyjne właśnie w budowaniu odpowiedzi na pytanie o prawdziwość doświadczenia religijnego. Jak sugeruje Ł. Trzeciński, „najbardziej odpowiednią koncepcją prawdy w odniesieniu do doświadczenia religijnego i mistycznego jest koncepcja pragmatyczna”³⁵.

Rozważmy zatem kwestie, które James wylicza w *Pragmatyzmie...* jako podlegające rozwiązaniu za pomocą metody pragmatycznej. Rozwa-

³² Ibidem, s. 88.

³³ Ibidem. Jak zaznacza w kolejnym akapicie, nie miałyby sensu negowanie pojęcia Boga, gdyby okazało się ono tak skuteczne pragmatycznie, czyli wykazywałoby „ogólną zgodność z konkretną rzeczywistością” (s. 89). Nacisk należy tu położyć na słowo „konkretna”, które dla Jamesa oznaczało zarówno rzeczywistość fizyczną, jak i wewnętrzny świat przeżyć człowieka religijnego.

³⁴ E.K. Suckiel stwierdza, że „teoria prawdy Jamesa, złożona i często niejasna, wprawia w zakłopotanie szczególnie w kontekście jego filozofii religii”. Być może tak jest, gdy rozpatrujemy abstrakcyjną kwestię prawdziwości twierdzeń religijnych, np. dotyczących istnienia Boga. W rozpatrywaniu zagadnień związanych z konkretnymi doświadczeniami religijnymi pragmatyczne podejście Jamesa jest natomiast narzędziem niezastąpionym. Zob. E.K. Suckiel: *Heaven's Champion. William James's Philosophy of Religion*. Indiana 1996, s. 77.

³⁵ Ł. Trzeciński: *Doświadczenie i prawda w religii*. W: „The Pecularity of Man”. Red. A. Wierciński. Vol. 6. Warszawa–Kielce 2001, s. 163. Ale jak dalej zaznacza, „mówienie o prawdzie w religii w jakiś sposób bliskie jest podejściu pragmatycznemu, chociaż nie można przenieść pragmatycznej koncepcji prawdy bez zastrzeżeń i ograniczeń na grunt religijnych rozważań” (ibidem, s. 165). Należy tu ponadto zaznaczyć, że pragmatyzm jest dualistyczny i jako taki, nie może posłużyć do zbudowania adekwatnej teorii doświadczenia mistycznego, w którym przekraczana jest opozycja podmiotu i przedmiotu. Pragmatyzm może natomiast posłużyć bez wątpienia jako narzędzie oceny prawdziwości doświadczenia mistycznego.

żając problem substancji, stwierdza, że jedyne znane mu pragmatyczne zastosowanie idei substancji to kwestia transsubstancjacji³⁶. Podobnie inna ważna filozoficzna kategoria, a mianowicie celowość, „staje się, jeśli nasza wiara skonkretyzuje ją w coś teistycznego, wyrazem *obietnicy*”³⁷. Również problem wolnej woli James rozwiązuje pragmatycznie, twierdząc: „Nie inaczej więc niż Absolut, Bóg, Duch czy Celowość, także wolna wola jest pewną ogólną kosmologiczną teorią *obietnicy*”³⁸. Jak zaznacza dalej, jako „doktryna pocieszenia”³⁹, koncepcja wolnej woli dołącza do innych doktryn religijnych.

Znamienne jest podejście do idei Absolutu, jakie znajdujemy w *Pragmatyzmie...* James bardzo krytycznie zauważa, że wiara w Absolut jest wykorzystywana przez ludzi do zwolnienia ich z odpowiedzialności moralnej, ucieczki od kwestii zła. „Wszelki świat jest swego rodzaju systemem – pisze – o który jego poszczególni członkowie nie muszą martwić się bez przerwy, w którym, jak się uda, wolno odpocząć od zmartwień, w którym nastrój beztroski także jest dobry dla ludzi, a wakacje moralne są w porządku – oto, jeśli się nie mylę, przynajmniej część tego, czym jest Absolut »jak-go-znamy«, oto ta wielka różnica, jaka w naszym osobistym doświadczeniu sprawia to, że jest on prawdziwy, oto część jego wartości w gotówce, jeśli spojrzeć nań pragmatycznie”⁴⁰.

Sam James podsumowuje swe rozważania następująco: „Celowość, wolna wola, umysł absolutny, duch zamiast materii mają takie jedynie znaczenie, że dają lepszą obietnicę co do wyniku świata. Czy są fałszywe, czy są prawdziwe, całe ich znaczenie to jest właśnie ów melioryzm”⁴¹. Nawet roztrząsając problem jedności i wielości, który uznaje za podstawowy problem filozoficzny, dostrzega w nim głównie wartości praktyczne, uznając jedność albo co najmniej za „lekarstwo na niezborność moralną”⁴², albo też za wyznacznik bycia mistykiem, któremu poczucie jedności „udziela doskonałych gwarancji bezpieczeństwa”⁴³.

Warto tu rozważyć kolejną, nader nośną metaforę, jakiej użył James. Jest ona, obok metafory kończącej to dzieło, naczelną metaforą *Pragmatyzmu...*: „Czasem wydaje mi się, że dobrym symbolem relacji między ideami abstrakcyjnymi a konkretnymi realiami, tak jak je pojmuje pragmatyzm, jest zjawisko optyczne zwane »całkowitym odbi-

³⁶ W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 93.

³⁷ Ibidem, s. 109.

³⁸ Ibidem, s. 112.

³⁹ Ibidem, s. 113.

⁴⁰ Ibidem, s. 84–85.

⁴¹ Ibidem, s. 115.

⁴² Ibidem, s. 133.

⁴³ Ibidem, s. 132.

ciem». Podnieście szklankę wody nieco powyżej oczu i spójrzcie poprzez wodę na jej powierzchnię – albo jeszcze lepiej spójrzcie w taki sam sposób przez płaską szybę akwarium. Ujrzycie wówczas nadzwyczaj świetliste odbicie, dajmy na to, świecy bądź jakiegokolwiek innego świecącego przedmiotu, znajdującego się po drugiej stronie naczynia. W takiej sytuacji żaden promień wysyłany przez świecę nie przenika przez powierzchnię wody: wszystkie odbijają się z powrotem w głąb. Niechże teraz woda symbolizuje świat uchwytnych zmysłami faktów, a powietrze ponad nią niech będzie symbolem świata idei abstrakcyjnych. Obydwa te światy są oczywiście rzeczywiste i oddziałują z sobą; jednakże oddziałują wyłącznie na granicy, o ile zaś chodzi o pełne doświadczenie, to *locus* wszystkiego, co żyje i co nam się przydarza, jest woda. Jesteśmy niby ryby pływające w morzu doznań, ponad którym rozciąga się żywioł wyższy, lecz niezdolniśmy oddychać nim w czystej postaci ani go spenetrować. Jednakże z niego to czerpiemy tlen i nieustannie z nim się stykamy, raz w tym miejscu, raz w tamtym, a każde takie zetknięcie odbija nas z powrotem w głąb morza – z nową energią i w nowym kierunku. Idee abstrakcyjne, z których składa się ów powietrzny żywioł, są niezbędne do życia, lecz same w sobie są, że tak powiem, nieprzyswajalne, a cała ich efektywność wiąże się z ową funkcją reorientowania⁴⁴. W tej bez wątpienia mistrzowskiej metaforze James pokazuje relację, jaka wedle pragmatyzmu zachodzi między naszymi działaniami i doświadczeniami a transcendentną wobec nich sferą przedmiotów religii, „niewidzialnym porządkiem”, jak to określał wcześniej. W metaforze tej, co warto zaznaczyć szczególnie, unika negowania istnienia sfery transcendentnej, zarazem nie sugerując w żaden sposób stanowiska teistycznego. Swoje stanowisko religijne, swoje *credo*, prezentuje w ostatnim rozdziale *Pragmatyzmu*...

Credo pragmatyka

W końcowym rozdziale *Pragmatyzmu*..., zatytułowanym *Pragmatyzm a religia*, James prowadzi swe rozważania, opierając się na podstawowym przeciwieństwie dotyczącym kategorii zbawienia. Zgodnie ze stanowiskiem ukryty schemat całej książki dualnym podziałem wyróżnia religię racjonalistyczną, uznającą istnienie Absolutu, którego z kolei główną funkcją jest zapewnienie konieczności zbawienia, oraz religię empiry-

⁴⁴ Ibidem, s. 115–116.

styczną, która z kolei uznaje jedynie możliwość zbawienia. Jak słusznie zauważa, różnica ta wynika bezpośrednio z odmienności podejścia do kategorii możliwości: „Tak oto cały ów konflikt między religią racjonalistyczną a religią empirystyczną dotyczy prawomocności możliwości”⁴⁵. Różnica ta jest do pewnego stopnia odbiciem podziału na dwa rodzaje umysłowości: umysłowość miękką i umysłowość twardą, od którego rozpoczynał swe rozważania w *Pragmatyzmie...*⁴⁶. Podział ten jednak w omawianej kwestii eschatologicznej James zmodyfikował, wprowadzając trzecią kategorię umysłów ludzkich, mianowicie zwolenników stanowiska meliorystycznego. Przeciwstawia ich racjonalistom, w których widzi „ludzi obstających przy tym, że świat *musi być i będzie* zbawiony”, podczas gdy melioryści „zadowolają się wiarą, że świat *może być* zbawiony”⁴⁷. Typowy dla umysłowości twardej pesymizm także jest przeciwny stanowisku meliorystycznemu. Doktryny pesymistyczne James uważał za zdecydowanie niereligijne.

Melioryzm traktuje zbawienie jako możliwość, której prawdopodobieństwo jest tym wyższe, im liczniejsze są rzeczywiste warunki zbawienia. W kwestii, czym są owe rzeczywiste warunki zbawienia, James proponuje śmiałą hipotezę: „Nasze czyny, nasze przemiany, w czasie których wydaje nam się, że stwarzamy siebie i rośniemy, to są te części świata, które są nam najbliższe i które znamy najlepiej i najpełniej. Dlaczego nie mielibyśmy ich brać za dobrą monetę? Dlaczego nie mogłyby być tym właśnie, na co wyglądają – ogniskiem przemian, motorem wzrastania samego świata? Dlaczego nie tu miałby się znajdować warsztat bycia, gdzie chwytny fakty w trakcie powstawania, tak że świat nigdzie nie mógłby wzrastać na innej zasadzie”⁴⁸. W tych słowach jak w soczewce skupiają się podstawowe tematy filozofii Jamesa, przede wszystkim te najważniejsze: kwestia natury rzeczywistości i ontologicznej nowości oraz zagadnienie prawdy. Zarysowuje się w nich także swoista, „wewnątrzświatowa” teologia Jamesa, widząca zbawienie po części jako efekt czynów ludzkich, nie boskich.

James proponuje zatem swoistą „żywą hipotezę”, którą podaje w formie swego rodzaju mitologicznej parafrazy kreatywnej przemowy Boga do człowieka: „Zamierzam stworzyć świat niepewny zbawienia, świat o warunkowej jedynie doskonałości, uzależnionej mianowicie od tego, że każdy z różnorodnych na nim sprawców pracować ma nad »doskonałością własnego poziomu«. Proponuję wam uczestnictwo w takim świecie. Jego bezpieczeństwo, jak widzicie, nie jest zagwarantowane. Jest

⁴⁵ Ibidem, s. 215.

⁴⁶ Ibidem, s. 46.

⁴⁷ Ibidem, s. 215.

⁴⁸ Ibidem, s. 218–219.

prawdziwą przygodą, narażony jest na prawdziwe niebezpieczeństwo, lecz może wyjść zwycięsko. To jest pewien społeczny plan wspólnej roboty, którą trzeba rzetelnie wykonać. Czy przyłączycie się do współpracy? Czy zaufacie sami sobie i innym siłom sprawczym na tyle, by podjąć ryzyko?”⁴⁹.

Odpowiedzią na kończące ten cytat pytania jest „pragmatyczne *credo*” Jamesa: „Znajduję w sobie gotowość uznania tego wszechświata za prawdziwie niebezpieczny i awanturniczy, lecz w obliczu tego nie wycofuję się, wołając: »Beze mnie!«. Gotów jestem sądzić, że postawa syna mar-notrawnego, choć dopuszczalna, jak i w istocie rzeczywista na wielu zakrętach losu, nie jest tą ostatecznie słuszną postawą wobec całości życia. Godzę się z tym, że mają być rzeczywiste straty i rzeczywiście przegrani, i że nie ocaleje wszystko, co jest. Potrafię wierzyć w ideał jako coś ostatecznego, nie źródłowego, i jako ekstrakt, nie całość. Kiedy czara jest spełniona, wszelka gorycz jest już zawsze za nami, i dla możliwości tego, co zostaje spełnione, raczej warto ją spełnić”⁵⁰. W tych dwu cytatach znajdujemy prawdziwe znaczenie Jamesowskiego pragmatyzmu odniesionego do kwestii religii. Pragmatyczne rozstrzygnięcie prawdziwości doświadczenia religijnego nie sprowadza się do prostej konkluzji, iż jest ono po prostu prawdziwe, tak jak równanie matematyczne. Raczej mamy tu do czynienia ze swego rodzaju wyzwaniem, które wymaga, by człowiek przeżywający doświadczenie religijne i mający przemożne poczucie jego prawdziwości sprawdził je w działaniu, by dowiódł jego skuteczności w transformowaniu ludzkiego życia.

W eseju *Dylematy determinizmu* James obrazowo przedstawia to, jak wyobrażał sobie wspomnianą „współpracę”, odwołując się do metafory dwu graczy, z których jeden jest graczem początkującym, a drugi – graczem wytrawnym. Gracz wytrawny jest to swego rodzaju personifikacja stwórcy, który tak zwraca się do gracza początkującego: „Poprowadzę rzecz ku pewnemu celowi, lecz nie będę teraz decydował wszystkich szczegółów drogi, którą ma przebyć. W rozmaitych punktach pozostawione będą otwarte możliwości, z których *każda* może stać się aktualnością w danej chwili. Lecz jakiegokolwiek bądź z tych możliwych rozgałęzień zostanie urzeczywistnione, wiem, co należy uczynić *w najbliższym rozgałęzieniu*, aby nie dopuścić do zboczenia wszechrzeczy od zamierzonego przeze mnie ostatecznego celu”⁵¹. W tych słowach James pokazuje jasno

⁴⁹ Ibidem, s. 220. W parafrazowaniu mowy stwórczej Boga James ma znamienitego poprzednika – zob. G.P. della Mirandola: *Mowa o godności człowieka*. Tłum. Z. Nerczuk i M. Olszewski. Warszawa 2010, s. 39.

⁵⁰ W. James: *Pragmatyzm...*, s. 224.

⁵¹ W. James: *Dylematy determinizmu*. W: I d e m: *Pragmatyzm*. Tłum. W.M. Kozłowski. Warszawa 1957, s. 192–193. Kursywa w oryginale. W przypisie zaznacza,

znaczenie pragmatycznej koncepcji prawdy w zastosowaniu do doświadczenia religijnego – możemy uznać je za prawdziwe tylko wtedy, gdy zostanie sprawdzone w praktyce, gdy zostanie urzeczywistnione. Prawdą bowiem w odniesieniu do doświadczenia religijnego nie jest nawet najdoskonalsza jego weryfikacja konceptualna, lecz efekty, jakie powoduje w rzeczywistości ludzkiego życia.

Przytoczone obszernie cytaty z dzieł Jamesa pokazują, jak w jego myśli kształtuje się koncepcja, którą w pełni wyłoży w swych ostatnich wykładach, koncepcja intymnego wszechświata, którego człowiek jest aktywnym współtwórcą. Próby zajęcia stanowiska pośredniego między umysłowością twardą a umysłowością miękką, między pesymizmem a optymizmem, między wreszcie niereligijnością a religijnością racjonalistyczną doprowadziły ostatecznie Jamesa do stanowiska, które sam określił jako meliorystyczne. Melioryzm Jamesa jest wyrazem jego wiary filozoficznej, czymś, co nazywał „my faith”, a więc konstatacją pewnej prawdy, która ma się dopiero sprawdzić w przyszłym toku dziejów.

Podsumowaniem rozważań zawartych w *Pragmatyzmie...* jest niezmiernie przejmująca i pojemna metafora: „Sam, na własny rachunek, stanowczo nie wierzę, że nasze ludzkie doświadczenie jest najwyższą formą doświadczenia. Wierzę raczej, że w stosunku do całości wszechświata zajmujemy taką samą w zasadzie pozycję, jaką stosunku do całości życia ludzkiego mają nasi psi i koci przyjaciele. Mieszkają w naszych bawialniach i bibliotekach. Uczestniczą w zdarzeniach, których znaczenia nawet nie podejrzewają. Żyją na stycznych do krzywych historii, których początki, końce i kształty leżą poza granicami ich pojmowania. Tak też my żyjemy na stycznych do rozleglejszego życia rzeczy. Tak samo jednak jak wiele psich i kocich ideałów zbiega się z naszymi ideałami, czego psy i koty są na co dzień żywym dowodem, tak też i my, na karb dowodów składanych przez doświadczenie religijne, możemy wierzyć, że istnieją wyższe moce i że pracują na rzecz zbawienia świata wedle podobnych do naszych idealnych zamysłów”⁵².

Proponuję, by odczytać całość rozważań zawartych w *Pragmatyzmie...* właśnie w świetle tej wieńczącej książkę metafory. Znaczy to, że trzeba spojrzeć na meliorystyczne zapędy Jamesa z właściwej perspektywy – z jednej strony bowiem pięknie i w iście amerykańskim stylu brzmią słowa Jamesa o Bogu, jako tylko jednym „w całym zastępie

że podejście takie uzależnia umysł twórczy od czasu. Odrzuca jednak umysł ponadczasowy jako fikcję i konstatuje: „Dopuszczmy mnogość, a czas może być jej formą”. Słowa te są ważne w kontekście jego rozważań dotyczących skończoności Boga, podejmowanych w *A Pluralistic Universe...*

⁵² W. James: *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*. Tłum. M. Szczubińska. Warszawa 1998, s. 226.

sprawców wielkiego przeznaczenia świata”⁵³, ale nader informatywne może być odczytanie tej metafory jako swego rodzaju polemiki z kantyzmem. O ile dla Kanta nasze zdolności poznawcze są powodem do dumy, o tyle James pokazuje je we właściwej sobie perspektywie – w perspektywie doświadczenia religijnego. Oznacza to, że opisywana przez Kanta struktura ludzkiego poznania odnosi się do obszaru możliwego doświadczenia, a według Jamesa doświadczenie religijne wykracza poza ten obszar. W tej perspektywie kwestie Boga, wolności woli, nieśmiertelności duszy, stanowiące w filozofii Kanta jej sferę praktyczną, podlegają w filozofii Jamesa rozstrzygnięciu przez dane wypływające z doświadczenia religijnego. Także tu widoczna jest radykalna różnica między racjonalistycznym w swej istocie podejściem Kanta a empirycznym stanowiskiem Jamesa.

We wszystkich swych książkach i artykułach napisanych po powstaniu *The Varieties of Religious Experience...* James z rozmaitych punktów widzenia rozpatrywał zagadnienie, które uważał za podstawowe dla całej filozofii – spór między monizmem a pluralizmem. Zarówno opublikowane teksty, jak i niepublikowane notatki oraz wykłady świadczą o podejmowanych przez niego wysiłkach, by podać własne ujęcie tego zagadnienia, ujęcie satysfakcjonujące – także dla zamierzonej przezeń filozofii religii. Zmagania te są widoczne również w *Pragmatyzmie...*, w którym ostro rysuje się kwestia wielu prawd i wielu perspektyw, w których ramach można pytać o prawdę.

Kwestia prawdy

Pytanie o prawdę można stawiać co najmniej w dwóch dopełniających się perspektywach: pytając o prawdę jako wartość samą w sobie albo pytając o wartość prawdy. Ta pierwsza perspektywa przeważała w dziejach filozofii, która narodziła się jako dążenie do prawdy. Obciążeni tym pierwotnym pragnieniem, filozofowie pragnęli poznawać prawdziwe, co było pragnieniem równie bezinteresownym, co bezrefleksyjnym. Pytanie o wartość prawdy pojawiło się na dobre dopiero w wieku XIX, w tekstach F. Nietzschego i w pragmatyzmie Jamesa.

Mówiąc najkrócej, pragmatyzm jest pewnym rozwiązaniem – albo też specyficznym sformułowaniem – problemu asercji, czyli uznawania jednych zdań za prawdziwe, a innych za fałszywe. Pytanie o pragma-

⁵³ Ibidem, s. 225.

tyczną wartość prawdy prowadzi bezpośrednio do pytania o cel myślenia, co z punktu widzenia pragmatyzmu jest równoznaczne z pytaniem o regułę działania prowadzącego do określonych skutków.

Klasyczna definicja prawdy streszczająca się w łacińskiej formule *Veritas est adaequatio intellectus et rei* – tak ujął to św. Tomasz z Akwinu w swej „Summie przeciw poganom” (*C.G.*, lib. I, c. 59, n. 2) – oparta jest na silnym założeniu, w którego myśl rzeczywistość będąca przedmiotem poznania jest dana jako w zupełności ukształtowana⁵⁴. Na założeniu tym opiera się możliwość wiedzy apriorycznej, stanowiąca od czasów Platona esencję racjonalizmu. Jak twierdzi B. Allen: „Rozumiana pragmatycznie, owa zasadnicza dla prawdy zgodność nie jest statyczną, formalną *adaequatio*, lecz jest spójnością następstw działania, którym kierują te, a nie inne idee, zwane potem prawdami”⁵⁵. Racjonalizm dąży do osiągnięcia prawdy, a ta jawi się jako swego rodzaju stan trwałej równowagi pomiędzy myślą i rzeczywistością. Pragmatyzm natomiast nie wypowiada kategorycznych twierdzeń na temat ostatecznej natury rzeczywistości, gdyż prawdziwość takich twierdzeń należałoby wprzód uzasadnić. James, będąc realistą, zawsze podkreślał, że definicja prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością nie mówi nic o tym, skąd wiemy, że do takiej zgodności właśnie dochodzi. Kiedy pytamy o prawdę, pytamy zatem o zgodność. Przeciwnieństwem prawdy jest fałsz, gdyż przeciwieństwem zgodności jest niezgodność. Podstawowe pytanie dotyczące prawdy brzmi: skąd możemy wiedzieć, że zgodność, o której mowa, zachodzi? Przecież poznanie tego, czy zgodność zachodzi, samo ma być poznaniem prawdziwym, czyli opartym na rozpoznaniu zgodności. Jak tedy możemy ustalić, że zgodność zachodzi? Grozi tu oczywisty *regressus ad infinitum*. Grecy sceptycy uznali, że prawda jest niemożliwa, gdyż nie możemy jej znaleźć ani w umyśle, ani w rzeczy. Nie sposób bowiem znaleźć kryterium prawdy tylko w samym umyśle ani tylko w samej rzeczy⁵⁶. Znaczy to, że w pytaniu o prawdę musimy sobie poradzić z aporią związaną z samym kryterium prawdziwości. Klasyczna definicja prawdy wydaje się nieprześcigniona, lecz trudno uniknąć konkluzji, że jej sformułowanie stanowiło raczej naświetlenie problemu prawdy niż jego rozwiązanie. Wysuwano tedy odmienne kryteria prawdziwości, by uporać się z tym

⁵⁴ Dla Jamesa jest to wyraz ograniczonego podejścia intelektualistycznego. Intelektualizm „jest poglądem, że nasz umysł przychodzi na świat gotowy, zamknięty w sobie”, poglądem, opierającym się na założeniu, że „świat jest pod każdym względem ukończony – zanim wejdziemy z nim w kontakt”. W. J a m e s: *Wiara i prawo do przekonań*. W: I d e m: *Prawo do wiary...*, s. 157, 158.

⁵⁵ B. A l l e n: *Prawda w filozofii*. Tłum. M.S. Warszawa 1994, s. 77.

⁵⁶ Zob. N. H a r t m a n n: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A.J. N o r a s. Warszawa 2000, s. 92–95.

problemem i ostatecznie rozstrzygnąć, czym jest prawda. Jedna z takich prób to pragmatyczne kryterium prawdziwości.

Pragmatyczne podejście do prawdy należałoby określić mianem procesualnego. Pragmatyzm bowiem nie mówi o prawdzie jako o stanie do osiągnięcia, interesuje go raczej sam proces dochodzenia do prawdy. „Prawdziwe są te idee – pisze James – które potrafimy przyswoić, uzasadnić, potwierdzić i zweryfikować. Te, których nie potrafimy, są fałszywe. [...] Prawda przydarza się idei. Staje się ona prawdziwa, zdarzenia czynią ją prawdziwą. Jej prawdziwość w rzeczywistości jest zdarzeniem, jest procesem; mianowicie procesem jej sprawdzania, jej s-prawdzeniem”⁵⁷.

By oddać sprawiedliwość pragmatyzmowi, należałoby go potraktować nie tyle jako pewną propozycję metodologiczną, ile jako swoistą perspektywę, która zmienia nasze pojmowanie prawdy. Zarówno samo określenie, czym jest prawda, jak i proces dochodzenia do prawdziwych przekonań są w pragmatyzmie połączone. To właśnie stanowi o swoistości pragmatyzmu, że prawda i proces dochodzenia do niej nie są według niego czymś różnym, a prawdziwość przekonań jest istotnie połączona z ich użytecznością.

James przy tym uważa za oczywiste, że nie możemy osiąść prawdy, a te jej okruciny, które znajdują się w naszym posiadaniu, są mało warte albo niewarte nic. Wyrzeka się on absolutystycznych roszczeń do posiadania choćby jedynej prawdy. Tym, co stanowi o wartości człowieka, jest natomiast dążenie do prawdy, w którego trakcie konstytuuje się natura ludzka. Ta teza mówi o wartości prawdy z jej subiektywnej, czysto ludzkiej strony. Strona obiektywna w myśl założeń pragmatyzmu zależy od rozstrzygnięć podmiotowych. Możliwe jest tu rozstrzygnięcie, wspomniane wcześniej, które traktuje samą rzeczywistość jako nieukończoną, stającą się. Takiego rodzaju rozstrzygnięcia są wszelako uzależnione od indywidualnych wyborów filozoficznych. Takiego wyboru dokonał właśnie James.

Wracając do pragmatycznego pojmowania prawdy, możemy powiedzieć, używając nieco innego języka niż James, że dążenie do prawdy jest procesem amplifikacji, przybliżania się poznającego podmiotu do nieosiągalnego ideału *adaequatio*⁵⁸. Nierozstrzygalny problem kryterium

⁵⁷ W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 161.

⁵⁸ Ponieważ wcześniej odwołał się do św. Tomasza z Akwinu klasycznej definicji prawdy (sam Tomasz przypisywał ją niesłusznie średniowiecznemu żydowskiemu kompilatorowi Izaakowi Israelemu), warto zaznaczyć, że T. Bartoś w swej interpretacji myśli Akwinaty wyraża idee bliskie pragmatyzmowi. Jest to z jednej strony pojmowanie prawdy jako czynności – tu czynności intelektu, stwierdzającego zgodność swoich sądów z jakimś stanem rzeczy. Z drugiej strony jest to podkreślanie pluralizmu prawd, ich kontekstu antro-

prawdy James łągodzi w tym momencie tezę: zbliżam się do prawdy, jeżeli tezy, które uznaję za prawdziwe, są użyteczne. Jakaś idee uznajemy za prawdziwą wtedy, gdy weryfikuje się w działaniu, spójnie nami kierując. „Prawda, mówiąc najkrócej, to jedynie pożytek wcielony w nasze myślenie, tak jak słuszność to jedynie pożytek wcielony w nasze postępowanie”⁵⁹. Nie jest jednak tak, że każdą ideę, w jakikolwiek sposób pożyteczną, od razu uznaje się za prawdziwą. Dokładne zdefiniowanie w każdym indywidualnym przypadku, na czym polega pożytek danej myśli czy pojęcia, jest z oczywistych powodów niemożliwe, natomiast James zaznacza nieraz, że chodzi o idee pożyteczne w długiej perspektywie czasowej (*in long run*). Przeciwnicy pragmatyzmu często twierdzili, że James utożsamia użyteczność z prawdziwością. Tymczasem chodzi tu o subtelną kwestię związaną z rozłożeniem akcentów – poszukując prawdy, nazywa on jakieś twierdzenie prawdziwym wtedy, gdy jest ono użyteczne; natomiast krytycy sądzą, że odnajdując sąd użyteczny, James nazywa go prawdziwym. To prawda jest użyteczna, a nie użyteczność prawdziwa.

Na tym właśnie polega pragmatyczna wartość prawdy. James pojmuje prawdę jako jedną z postaci dobra, a prawda może być nazwana dobrem najwyższym dlatego, że umożliwia kierowanie naszym doświadczeniem przez korzystanie z jednych jego elementów, by osiągnąć inne. „Z tego prostego wglądu – pisze James – pragmatyzm wywodzi swoje ogólne pojęcie prawdy jako czegoś zasadniczo związanego ze sposobem, w jaki jeden moment naszego doświadczenia może prowadzić nas ku innym momentom, do których warto będzie zostać doprowadzonym. Pierwotnie i na poziomie zdrowego rozsądku prawda oznacza tę funkcję prowadzenia, któremu warto się poddać”⁶⁰.

Prawdziwością zdań, szczególnie naukowych, ale nie tylko, będzie zatem ich przydatność do przewidywań i osiągania określonych celów.

pologicznego i niemożności osiągnięcia prawdy absolutnej. „Prawdy są liczne także dlatego, że jest wiele intelektów, które je poznają. Bez istnienia intelektu w żaden sposób niepodobna mówić o prawdzie. Ten ścisły antropologiczny kontekst orzekania o prawdzie jest u Tomasza niepodważalny”. T. B a r t o ś: *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa 2010, s. 45. W dalszym ciągu, podkreślając zależność prawdy w ujęciu Tomasza od czasu, stwierdza: „Prawda zmienia się i płynie, tak jak przyszłość staje się teraźniejszością, a teraźniejszość przeszłością” (ibidem, s. 47). Akcentuje też jego stanowisko, że „poznanie prawdy wiecznej i niezmiennej całkowicie przekracza możliwości poznawcze człowieka” (ibidem, s. 48). Oczywiście, stanowiska metafizyczne Tomasza i Jamesa są odmienne, podobne są jednak ich intuicje dotyczące statusu prawdy w świecie doświadczenia. Dla Tomasza istnieje prawda wieczna, tożsama z naturą Boga, lecz nieobecna w świecie (ibidem, s. 58). Według Jamesa jedyną prawdą absolutną, którą możemy poznać, jest ta, która zawiera się w stwierdzeniu, że istnieje prawda absolutna.

⁵⁹ W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 175.

⁶⁰ Ibidem, s. 164.

Pragmatyczne podejście do problemu prawdy cechuje się podaniem warunków sprawdzania, czy też potwierdzania, że jakaś myśl jest prawdziwa, czyli prowadząca ku rzeczywistości. Kategoria „prowadzenia do rzeczywistości” ma znaczenie najistotniejsze w sferze stosunków międzyludzkich, gdyż korzyść, jaką zapewniają nam prawdziwe idee, jest przede wszystkim natury moralnej. „Idee prawdziwe wiodą nas w użyteczne rejony języka, w użyteczne sfery pojęciowe, jak i bezpośrednio w użyteczne sytuacje zmysłowe. Prowadzą do spójności, stabilności i gładkiego współdziałania ludzi. Wyprowadzają z izolacji oraz ekscentryzmu, odwodzą od myśli jałowych i pustych”⁶¹. Widzimy tu, że funkcjonalizm Jamesa nie ogranicza się tylko do jego psychologii – także w filozofii kategoria funkcji stanowi ważną kategorię jego myślenia.

To, że dla Jamesa prawda jest tylko innym imieniem dobra, oznacza, że sąd prawdziwy jest tym, w co „dobrze jest uwierzyć”, czyli stanowi „żywą hipotezę” w sensie wyłuszczonej przez Jamesa w eseju *Wola wiary*⁶². Dopiero sąd poddany procesowi sprawdzania staje się prawdziwy, wtedy gdy wykaże swą użyteczność w prowadzeniu nas do rzeczywistości. Jamesowskie pojęcie użyteczności stanowi pewną konkretyzację pojęcia adekwatności. Jak to bowiem ujmuje G.W. Barnard: „Dla Jamesa prawda nie jest oddzielona od dynamicznego, ułomnego, ustawicznego zmagania, by określić to, co najprawdziwsze w danej sytuacji. To jawne zmieszanie prawdy z procesem jej weryfikacji jest, według Jamesa, bardziej pożądane niż przeciwne stanowiska filozoficzne, które dążą do pokazania, że prawda jest »stałą własnością«, wrodzoną idei”⁶³.

James za ważniejsze od ustalenia jakiejś prawdy uznaje uchwycenie procesu przechodzenia od jednej prawdy do prawd kolejnych. Przejście od starej do nowej opinii ma się odbywać z zachowaniem „maksimum ciągłości”⁶⁴. Zaakceptowanie nowej prawdy prowadzi nas do nowych doświadczeń, a te z kolei skłaniają do poszukiwania i akceptowania kolejnych prawd. Proces dochodzenia do prawdy przypomina zatem w ujęciu Jamesa narastanie kuli śnieżnej.

To podejście sprawdza się szczególnie w odniesieniu do interpretacji doświadczenia religijnego. W rozdziale pierwszym wykazałem, że według Jamesa doświadczenie religijne nie pojawia się poza kontekstem kulturowym i historycznym. Kształtują je panujące w danej tradycji przekonania

⁶¹ Ibidem, s. 170.

⁶² „Hipoteza jest żywa, jeżeli do osoby, której została zaproponowana, przemawia jako rzeczywista możliwość. [...] Miarą żywości hipotezy jest gotowość podmiotu do działania”. W. J a m e s: *Wola wiary*. W: I d e m: *Prawo do wiary...*, s. 36.

⁶³ G.W. B a r n a r d: *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*. Albany 1997, s. 331.

⁶⁴ W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 170.

religijne, które znacząco wpływają na jego formę. James jest jednak daleki od przyjmowania stanowiska konstruktywistycznego, wedle którego kontekst historyczno-kulturowy wyznacza także treść doświadczenia religijnego. Oznaczałoby to, jego zdaniem, relatywizację doświadczeń religijnych i odrzucenie dążenia do obiektywnego ujęcia ich treści. Tak ważny w pragmatyzmie moment użyteczności prawdy stanowi o obiektywności danego doświadczenia. To, co jednostka może uważać za prawdę, musi być sprawdzone, prawda ta musi wykazać swą użyteczność w toku życia indywiduum. Prawda bowiem nie jest intelektualistyczną chimera, polegająca na zgodności z rzeczywistością we wszystkich jej wymiarach – także psychologicznym i społecznym. Świadczą o tym losy mistyków chrześcijańskich, których nieraz srogo doświadczała ich przewodnicy duchowi, starający się nadać ortodoksyjny kształt doświadczeniom swych podopiecznych. Zabiegi te miały na celu ochronę treści doktrynalnych i spójności Kościoła. W terminologii pragmatycznej mówilibyśmy o płynnym połączeniu nowych doświadczeń ze starymi ideami.

Pragmatyczne podejście do prawdy opiera się nie na analizie wartości logicznej prawdy, lecz na rozpatrywaniu prawdy jako wartości moralnej. Ważny jest nie tyle logiczny rozbiór zdania, ile jego praktyczne konsekwencje. Dwa różniące się pod względem analizy logicznej i semantycznej zdania, jeżeli tylko prowadzą do takich samych konsekwencji praktycznych, nie są z punktu widzenia pragmatyzmu różne. Jeżeli odmienny sens nie czyni różnicy w praktyce, to w jakim celu tę różnicę podtrzymywać?

Prawda tak pojęta jest niczym innym jak dobrem przekonań (*beliefs*). Różnica pomiędzy prawdą a fałszem jest różnicą wartości w tym sensie, że uznanie za prawdziwe jednych zdań powoduje korzystne następstwa, a innych – niekorzystne. To oczywiste, że z predykatu „jest prawdziwe” nie wynika w sposób konieczny predykat „jest korzystne”. Następstwo, które według pragmatyzmu łączy te dwa predykaty, ma charakter praktyczno-moralny, a nie logiczny. Dla Jamesa dobre następstwo to *causa existendi* przekonań, a nie ich obiektywny przekaz czy treść. Zdanie to zawiera ważny moment. O ile bowiem z pragmatycznego punktu widzenia prawda jest właściwością, która przydarza się idei, o tyle przekonania o określonej naturze rzeczywistości są prawdziwe bądź nie, natomiast sama rzeczywistość – po prostu jest. Należy więc poszukiwać odpowiedzi na pytanie, dlaczego wybieramy określone przekonania i uznajemy je za prawdziwe.

Jak już powiedziałem, w wyborze tym nie odgrywa roli wartość logiczna zdań, lecz ich wartość praktyczna. Oczywiście, jeżeli rozwiązujemy zadanie matematyczne, za prawdziwe uznajemy to rozwiązanie, które spełnia reguły logiki. Ale pragmatyczna definicja prawdy – w oczach kry-

tyków polegająca na prostym utożsamieniu prawdziwości z pożytkiem – ujawnia swe polemiczne ostrze dopiero w sferach moralności i religii. Z uniwersum możliwych zdań jedne wybieramy i bronimy ich, a inne odrzucamy i zwalczamy. Te pierwsze nazywamy prawdą, drugie – fałszem. Gotowi jesteśmy spierać się i walczyć w obronie własnych przekonań. Nasz rozmówca również. Różnica między nami polega na odmienności wiar w praktyczną skuteczność określonych idei. Szczególnie wyraźnie widać to właśnie w obszarze religii, gdzie od zawsze trwają spory dotyczące na przykład symboli religijnych, które są z logicznego punktu widzenia w sposób oczywisty fałszywe, jednak wyznawcy danej religii uważają, że wiara w nie prowadzi do najwyższego dobra.

Jeżeli prawda jest „stosunkiem do rzeczywistości” to sam ten stosunek również musi być rzeczywisty, czyli prawda musi wywierać jakiś wpływ na rzeczywistość. Rozpatrzmy teraz to zagadnienie, przy okazji ukazując źródło pewnej niechęci filozofów do pragmatycznej koncepcji prawdy. Rozważana wcześniej skuteczność przekonań wydaje się – w myśl pewnych interpretacji – w zbyt dużym stopniu uwarunkowana subiektywnym aktem wyboru, czyli wiarą podmiotu. James wskazuje, że dwa logicznie różne zdania mogą prowadzić do identycznych skutków, które okażą się takimi dopiero w przyszłości. W tym tkwi sedno przewartościowania wartości prawdy, jakiego dokonał James. Prawda w sensie, jaki nadaje jej filozofia nowożytna co najmniej od czasów Kartezjusza, jest aczasowa⁶⁵, prawda w sensie pragmatycznym wskazuje jednoznacznie na przyszłość. Jeżeli do naszych rozważań na temat prawdy chcemy włączyć czynnik czasu, niezbędne staje się podejście pragmatyczne. Prawda prowadzi ku dobru i nawet jest dobrem samym; prawda prowadzi też ku przyszłości i to czas przyszły jest najbardziej bezwzględny sędzią oceniającym prawdziwość jakiegś idei.

Jakie wnioski możemy zatem wyciągnąć z pragmatycznego podejścia do problemu prawdy? Wbrew krytykom twierdzącym, że Jamesowi chodzi o egoistyczną korzyść jednostki, należy stwierdzić, że dążenie do prawdy nadaje sens nie tylko jednostkowej egzystencji człowieka, tworzy przede wszystkim wspólną rzeczywistość wszystkich ludzi. W sformułowaniu „prawdziwe jest to, co skuteczne”, nie chodzi przecież o subiektywne, naiwne przekonanie, że „coś się sprawdza”. W takim przypadku praktyczna wartość prawdy sprowadzałaby się do kwestii indywidualnej konstytucji charakterologicznej osoby, która żywi takie, a nie inne przekonania. Oskarżany o psychologizm, James replikował, nawiązując do rozważań F.C.S. Schillera, któremu zarzucano w o wiele większym stopniu podejście psychologiczne: „Antycypując, dokąd prowadzą ludzkość

⁶⁵ T. Bartoś: *Koniec prawdy absolutnej...*, s. 229–233.

ogólne procesy sprawdzania prawdy, wychodzę od abstrakcyjnego pojęcia pewnej rzeczywistości obiektywnej. Postuluję ją i, *jako gwarant tej rzeczywistości*, we własnym interesie pytam, co sprawiałoby, że czyjaś idea tej rzeczywistości byłaby dla mnie tak samo prawdziwa jak dla niego. Ale nie znajduję żadnej innej odpowiedzi na to pytanie – tylko odpowiedź Schillera. Jeśli jakaś idea przywodzi indywiduum, które ją ma, nie tylko do przekonania o istnieniu tej rzeczywistości, ale i do tego, że używa go jako jej substytutu, pozwalając jej, aby generowała adaptatywne myśli i działania podobne do tych, jakie wywoływałyby sama ta rzeczywistość, wówczas jest ona, w jedynym zrozumiałym sensie, prawdziwa – prawdziwa za sprawą swych konkretnych następstw, prawdziwa w równej mierze dla mnie, jak i dla kogoś innego⁶⁶. Ale wyjaśnienia te przenoszą tylko punkt ciężkości zarzutów dotyczących pragmatycznej koncepcji prawdy z jednostki na całą ludzkość. Żyjąc w społecznościach ludzkich, stykamy się z rzeczywistością, która już została poddana wstępnej obróbce i niejako spreparowana. Adaptujemy się nie do jakiejś abstrakcyjnej „obiektywnej rzeczywistości”, lecz do rzeczywistości społecznej, w której obrębie nasz sukces adaptacyjny zależy w równej mierze i od nas, i od „reguł gry” ustalonych przez innych ludzi.

Można oczywiście uważać filozofię Jamesa za swego rodzaju metamorfozę duchowej postawy protestantyzmu. Rozwija ona ewangeliczną zasadę „prawda was wyzwoli”, z położeniem akcentu na aktywnym elemencie wyzwolenia. Zdaniem samego Jamesa, „pragmatyzm można uważać za ideę religijną, jeśli tylko dozwolicie religii mieć charakter pluralistyczny czy choćby meliorystyczny”, stanowiącą „pragmatyczną czy meliorystyczną wersję teizmu”⁶⁷. Teizm Jamesa wydaje się jednak ukłonem w stronę publiczności, gdyż jego pluralistyczna wizja rzeczywistości o wiele lepiej odpowiada podejściu politeistycznemu. Kwestia osobistej religijności Jamesa pozostaje poza obszarem argumentacji naukowej, ale w świetle jego własnych poglądów na prawdę warta jest rozpatrzenia. Flournoy uważa, że radykalny empiryzm pozwala na przyjęcie postawy teistycznej, lecz jego podsumowanie ontologicznej wizji Jamesa nasuwa inne wnioski: „Wszechświat pluralistyczny i tychistyczny niewykończony, niedoskonały, zagmatwany, niezborny, w którym ład dopiero mozolnie się tworzy, kawałek po kawałku, przez wysiłki i dobrowolny współudział niektórych jego czynników – oto w oczach Jamesa jedyny istotny świat, którego obraz odpowiadałby danym doświadczenia, i zarazem jedyna widownia, odpowiadająca rozwojowi naszej moralnej działalności”⁶⁸ –

⁶⁶ W. J a m e s: *Znaczenie prawdy...*, s. 195.

⁶⁷ W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 226–227.

⁶⁸ Th. F l o u r n o y: *Filozofia Williama Jamesa...*, s. 89.

z tym fragmentem jego *résumé* możemy się zgodzić. Dalszy ciąg jest już jednak do podważenia: „[...] oraz jedyne miejsce, gdzie byśmy mogli ufać, że wśród tylu ścierających się indywidualności napotkamy tego sprzymierzeńca, współczującego i potężnego, Wielkiego współtowarzysza, jakiego serce nasze się domaga, to jest Boga osobistego i żywego, do którego dusza nasza dąży”⁶⁹. Oczywiście, teizm Jamesa nie był naiwnym teizmem uznającym niezależne istnienie boskiej istoty. W świetle koncepcji zawartych w *A Pluralistic Universe...* istnienie Boga zależy od podmiotów, które uznają jego istnienie i urzeczywistniają wynikające z tego konsekwencje.

Podsumowując: podejście pragmatyczne łączy się z odrzuceniem wszelkich dogmatycznych roszczeń teologii, wypływających ze znamionującego dziewiętnastowieczne teologie racjonalizmu i monizmu. James zgadza się tu ze stanowiskiem Schleiermachera⁷⁰ przyznającym uczuciu rangę głębszego niż rozum źródła religii. Jego pragmatyzm jest koncepcją teoretyczną, która pozwala pełniej niż inne stanowiska filozoficzne ująć te właśnie uczuciowe, irracjonalne, wywodzące się z podświadomości składniki życia religijnego. Moim zdaniem, to właśnie w sferze filozofii religii pragmatyczna koncepcja prawdy zyskuje swe właściwe znaczenie, poszerzając nasze rozumienie racjonalności tak, by możliwe było teoretyczne objęcie nią także fenomenów religijnych.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Zob. F.D.E. Schleiermacher: *Mowy o religii*. Tłum. J. Prokopiuk. Kraków 1995.

Rozdział trzeci

Radykalny empiryzm a doświadczenie mistyczne

Niezależnie od pracy nad koncepcją pragmatyzmu James podejmował uporczywe próby zbudowania metafizyki wychodzącej z przesłanek empirycznych¹. W niniejszym rozdziale przedstawię zagadnienia związane z radykalnym empiryzmem Jamesa w takim stopniu, w jakim wiążą się one z jego rozważaniami dotyczącymi religii. Jedną z najważniejszych kategorii Jamesowskiej metafizyki, którą należy rozpatrzeć jako pierwszą, jest kategoria ontologicznej nowości, czyli pojawiania się w doświadczeniu nowych bytów. Problem ten przewija się praktycznie przez całą twórczość filozoficzną Jamesa. Stanowi on także osnowę jego pluralistycznego ujmowania rzeczywistości. Jak bowiem zauważa P. Gutowski, „pluralizm nie oznacza dla Jamesa głównie twierdzenia o synchronicznym (przestrzennym) zróżnicowaniu rzeczywistości, ale tezę o pojawianiu się w czasie nowych jakości i nowych bytów”².

Drugim fundamentalnym zagadnieniem jest przekroczenie dualizmu podmiot – przedmiot, który James przyjmował za oczywistą podstawę światopoglądu naukowego w swych rozważaniach od czasu powstania *The Principles of Psychology*. W *The Varieties of Religious Experience...* nie podjął szerzej tej problematyki, co było spowodowane zarówno popularnym charakterem wykładów, jak i trudnościami natury czysto filozoficznej. O trudnościach tych świadczą opublikowane w latach 1904–1905

¹ W rozdziale tym wykorzystałem swoje badania zawarte w artykule: M. Piróg: *Zagadnienie nowości a radykalny empiryzm Williama Jamesa*. W: „The Pecularity of Man”. Red. R. Stefański. Vol. 10. Kielce–Warszawa 2005, s. 73–88.

² P. Gutowski: *Williama Jamesa metafizyka kreatywności i wolności. Postówie*. W: W. James: *Z wybranych problemów filozofii*. Tłum. M. Filipczuk. Kraków 2004, s. 128.

artykuły, które zostaną tu pokrótce omówione, jak również niepublikowane notatki Jamesa z ostatnich lat XIX wieku i początków XX wieku. Jego starania miały na celu wypracowanie nowego, niedualistycznego podejścia w rozwiązywaniu zagadnień metafizycznych. Tylko bowiem niedualistyczna wizja rzeczywistości może – jak uważał – posłużyć do skonstruowania teorii doświadczenia mistycznego, stanowiącego rdzeń świadomości religijnej.

Doświadczenie i nowość

Filozofowanie jest zarazem sięganiem poza codzienność zwykłego doświadczenia, jak i nieustannym powracaniem do jego początków. Odbywa się w obrębie myśli, realizuje w rozmowie, wykładzie i pisaniu, ale zawsze szuka swych źródeł. Sięga do *arché* rzeczywistości, określając je mianem tego, co niedoświadczone, ale czyni to tylko po to, by w pojęciowej konstrukcji objąć całość doświadczenia. Doświadczenie pozostawało zawsze *point d'appui* wszelkiego filozofowania, ponieważ jest dla filozofii tym, czym dla Anteusza matka Ziemia, albo też, używając współczesnej metafory, czym komórki macierzyste – dla dorosłego organizmu: źródłem siły, życia i zdrowia.

Jednocześnie filozof uświadamia sobie, że doświadczenie jest „jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć filozoficznych, jakimi dysponujemy”³. Nieunikniona jego wieloznaczność nie musi być wszakże jego słabością. Starając się uchwycić pojęciowo to, czym jest doświadczenie, nie wyobrażamy sobie przecież, że możemy doprowadzić nasze zadanie do końca. Pytając o doświadczenie, nieustannie nakierowujemy umysł na to, co najistotniejsze w filozofowaniu.

Podejmowano próby zanalizowania pojęcia doświadczenia, wskazując pewne stałe jego elementy. Ale w tej dziedzinie najwidoczniej zdaje się panować fundamentalny i nieusuwalny pluralizm. Nie ma czegoś takiego jak doświadczenie *par excellence*, wyekstrahowany abstrakt z różnych jego rodzajów. Bliższa analiza pokazuje tylko różnice, które konstytuują odmienne gatunkowo doświadczenia: religijne, estetyczne, naukowe, moralne itd. Nie sposób zamknąć tego bogactwa w jakichkolwiek ramach teoretycznych. Ponadto, jak trafnie zauważa N. Frankenberry, „dominująca

³ H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda*. Tłum. B. B a r a n. Kraków 1993, s. 324. Zob. też M. O a k e s h o t t: *Experience and Its Modes*. New York 1985, s. 9: „[...] z całego leksykonu filozoficznego z »doświadczeniem« najtrudniej się uporać”.

orientacja epistemologiczna w filozofii współczesnej jest wrogo nastawiona do odwołań do bezpośredniego doświadczenia czy roszczeń do posiadania nieopartej na wnioskowaniu wiedzy, która ma swe źródło w doświadczeniu”⁴.

Doświadczenie jest bowiem adogmatyczne, zawsze otwarte na nowe doświadczenia. Dlatego filozofia nie ma być czymś, co ma się wiedzieć, lecz czymś, czego należy doświadczać. Nie tak doświadczać, jak doświadczamy rzeczy tego świata, lecz każdorazowo sięgając poza granice doświadczenia. Filozofia, jeśli ma być wiedzą, musi od doświadczenia wychodzić. Siega jednak zawsze dalej, gdyż – jak pisze Platon – dusza filozofa „zawsze chce garnąć się do całości, do ogółu w sprawach boskich i ludzkich”⁵. Tym „czymś” poza doświadczeniem jest to, o czym już pomyśleć się nie da. Filozofia, pozostając i obracając się w sferze pojęć, otoczona jest dwiema podstawowymi domenami doświadczenia. Z jednej strony – doświadczeniem zmysłowym, które jest przedpojęciowe, a z drugiej strony doświadczeniem pozapojęciowym, czyli doświadczeniem mistycznym.

To, jaka filozofia będzie, zależy od rodzaju doświadczenia, które zostanie uznane za dominujące, od tego, czemu przyznaje ona prymat ontologiczny. Nieustanną pokusą filozofii Zachodu było od samego jej zarania uznanie ontologicznego prymatu pojęcia. Pokusa ta jednak groziła zamknięciem się filozofii w suchych ramach spekulacji intelektualnej, w ramach fałszywego intelektualizmu, jak to określał James. Natomiast uznanie ontologicznego prymatu doświadczenia gwarantuje nieustanny rozwój filozofii. Doświadczenie jest bowiem twórcze.

Wnikając umysłem w świat pojęć, człowiek utwierdza się w złudnym mniemaniu, iż oto dzięki temu zyskuje swoiście boski status. Najwyraźniej było to widoczne w nowożytnym racjonalizmie, w filozofii Kartezjusza lokującej boski świat idei w ludzkim umyśle. Natywizm Kartezjusza był wyrazem jego przekonania, że człowiek może własnym wysiłkiem sięgnąć prawdy absolutnej, która bezpiecznie spoczywa w jego umyśle. Takie stanowisko filozoficzne można traktować jedynie jako przejaw *hybris* nowożytnej świadomości.

Tymczasem doświadczenie uzmysławia człowiekowi skończoność jego egzystencji. To trzecia jego podstawowa cecha, na którą zwraca uwagę Gadamer: „Doświadczenie istnieje zawsze tylko w jednostkowej obserwacji. Nie jest poznawane jako już z góry ogólne. Zawiera się w tym zasadnicza otwartość doświadczenia na nowe doświadczenie – nie tylko w tym ogólnym sensie, że błędy są korygowane; raczej zgodnie ze swą

⁴ N. Frankenberg: *Religion and Radical Empiricism*. New York 1987, s. 31.

⁵ Platon: *Państwo*, 486a. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2001, s. 189.

istotą wymaga ono ciągłego potwierdzania i dlatego z konieczności staje się czymś innym, gdy brak tego potwierdzenia”⁶. Każde doświadczenie jest doświadczeniem skończoności ludzkiej egzystencji, będąc zarazem doświadczeniem jej otwarcia na to, co nowe. Podstawowym złudzeniem racjonalizmu jest to, że rozum nie ma granic, a więc zdoła objąć poznawczo całość rzeczywistości. Doświadczenie natomiast ukazuje człowiekowi jego ograniczenia, ale zarazem także wskazuje możliwości ich przekroczenia. Rozum natomiast podsuwa jedynie „złą nieskończoność” pojęć.

W polemice z Arystotelesem Gadamer podkreśla, że doświadczenie nieustannie odrzuca uogólnienia, że nie jest pozytywne w sensie potwierdzania naszych oczekiwań wypływających z pojęć, którymi się posługujemy. Doświadczenie w sensie właściwym ma, według niego, charakter negatywny: „Gdy robimy doświadczenie z jakimś przedmiotem, to oznacza to, iż dotychczas nie widzieliśmy rzeczy poprawnie, a teraz znamy je lepiej. Negatywność doświadczenia ma więc swoście twórczy sens. Nie jest po prostu złudzeniem, które zostaje przejrane, a więc korektą, lecz daleko sięgającą, pozyskiwaną wiedzą”⁷.

Hermeneutyczne analizy Gadamera wykazują ważkość i znaczenie doświadczenia w genezie i uprawianiu filozofii. W Jamesowskim empiryzmie znajdujemy natomiast filozofię, która *ad oculos* pokazuje, jak odwoływać się do doświadczenia i przekraczać zarówno ograniczenia racjonalizmu, jak i zwykłego empiryzmu.

James bliżej zajął się problematyką doświadczenia i ontologicznej nowości w swym ostatnim dziele zatytułowanym *Z wybranych problemów filozofii*⁸, nad którym pracę przerwała niestety jego śmierć. Nie znajdujemy w nim zatem ostatecznych rozstrzygnięć, ale raczej pewien ich szkic. Punktem wyjścia wszelkich rozważań James uczynił absolutny prymat doświadczenia. W doświadczeniu są nam dane zjawiska, które mają swój początek i koniec; dany jest świat, w którym dokonuje się nie tylko zmiana, ale i wzrost. W doświadczeniu – zgodnie z tym, jak rozumie je James – możemy wyróżnić dwa podstawowe składniki – spostrzeżenia i pojęcia. Razem tworzą one strumień doświadczenia, będący punktem wyjścia jego empiryzmu. We wspomnianym dziele James nie operuje kategorią czystego doświadczenia, której w dalszym ciągu tego rozdziału poświęcę więcej uwagi. Czyste doświadczenie to konstrukt intelektualny, czyli coś, co – paradoksalnie – nie jest dane w doświadczeniu! Paradoks ten okazuje się jednak w dużej mierze pozorny, gdyż, podobnie zresztą jak

⁶ H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda...*, s. 328.

⁷ Ibidem, s. 329–330.

⁸ W. J a m e s: *Some Problems of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, and London 1979. Tłum. polskie: *Z wybranych problemów filozofii...*

Bergson, James uznaje posiłkowanie się pojęciami za konieczne do uprawiania filozofii, uważając, że mogą one posłużyć do wydobycia czegoś, co jest początkiem naszego poznania. Poznanie wychodzi od doświadczenia, ale James, używając kategorii doświadczenia, nie dąży do jego bezpośredniej obiektywizacji, jak to czyni na przykład fenomenologia. Doświadczenie pozostaje dla niego czymś subiektywnym, to zawsze „moje doświadczenie”, element niepowtarzalnego strumienia świadomości, który nie może być oczyszczony przez jakąkolwiek redukcję czy inny zabieg intelektualny. Za coś, czemu przysługuje w jakiejś mierze miano obiektywnego, uznaje James dopiero czyste doświadczenie (*pure experience*).

Musimy się jednak wpiąć zająć ogólnie kategorią doświadczenia, tym, jak ona funkcjonuje w myśli Jamesa. Stanowi ona centralną kategorię całej jego filozofii, jest ściśle powiązana z jego pluralizmem i z zagadnieniem ontologicznej nowości. Pokazanie wzajemnych powiązań tych kategorii ma istotne znaczenie dla wyjaśnienia religijnej struktury metafizyki, budowanej przez Jamesa pod koniec życia.

Najpierw jednak krótka krytyczna uwaga. Filozofią Jamesa zajmowało się wielu badaczy, w tym również ci, którzy wywodzą się z nurtu filozofii analitycznej. Ich podejście do problematyki podejmowanej przez autora *Pragmatyzmu*... wyznaczone było właściwym im sposobem uprawiania filozofii, który jednak rażąco odbiega od tego, jak filozofię rozumiał sam James. Mam tu na myśli kontekst filozofowania, jaki wyznacza podejście analityczne, które prowadzi do systematycznego zaniechtywania istotnego wymiaru jego filozofii, wydawałoby się, że niemożliwego do przeoczenia. Wymiar ten jest właśnie wymiar doświadczenia. Znamienne, że w jednym z głównych opracowań filozofii Jamesa, wywodzących się z nurtu filozofii analitycznej, a mianowicie w książce Geralda E. Myersa *William James. His Life and Thought*, w indeksie nie znajdujemy hasła *experience*. Przeciwwagę takiego traktowania poglądów Jamesa stanowią badacze skupieni na jego metafizycznych poglądach, na przykład David C. Lamberth. Podkreśla on wagę kategorii doświadczenia w myśli Jamesa, nadając swej książce tytuł *William James and Metaphysics of Experience*. Warto zauważyć, że to właśnie badacze analizujący myśl Jamesa w sposób całościowy, badacze nieprzymykający oczu na jego zainteresowania psychologią i filozofią religii doceniają jego empiryczny punkt wyjścia. Trudno bowiem stwierdzić, że twórcy koncepcji radykalnego empiryzmu, autora fundamentalnej do dziś książki z dziedziny psychologii religii, jaką są *The Varieties of Religious Experience*..., nie zajmowała problematyka samego doświadczenia⁹.

⁹ Jak zauważa P. Gutowski: „Można domniemywać, że gdyby James urodził się sto lat później, właśnie filozofię analityczną uznałby za głównego przeciwnika i być może

Bez wątpienia, kategoria doświadczenia odgrywa kluczową rolę w myśli Jamesa. Z tego też powodu trudno podać na wstępie ściśle rozumienie tej kategorii. Nader często bowiem centralna kategoria w filozofii jakiegoś myśliciela obarczona jest nieusuwalną wieloznacznością. Jako organizujące centrum jego myśli, kategoria ta pozostaje punktem odniesienia, względem którego dopiero określają się pozostałe elementy jego systemu. Nie inaczej jest w koncepcji Jamesa, w którego przypadku dodatkowo sytuację komplikuje fakt ewolucji jego zainteresowań badawczych – od psychologii, przez psychologię religii po metafizykę. Ewolucja ta spowodowała, że swoiste rozumienie pojęcia doświadczenia, które pierwotnie wypracował w obszarze psychologii, przeniósł na inne wymienione dziedziny, częściowo je po drodze modyfikując, a po części pozostając przy jego wyjściowym rozumieniu. Rodzi to rozliczne trudności, z którymi muszą się uporać ci, którzy szukają prostego klucza do zgłębienia myśli Jamesowskiej. Zauważmy jednak, wspierając się tu refleksją Arystotelesa, który pisał w *Etyce nikomachejskiej*: „[...] nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości”¹⁰, że dążenie do zbytnej klarowności i ścisłości nie zawsze jest w jednakowym stopniu pożądane na równi we wszystkich dziedzinach badań. Dążenie to bowiem niejednokrotnie prowadzi do uproszczenia naszych reprezentacji przedmiotu badań i wynikających z tego pochopnych wnioskowań. Wprawdzie rozwój nauk pokazuje, że uproszczenia te są stopniowo redukowane, a pochopne wnioskowania – odrzucane, jednak w dziedzinie filozofii proces ten nie zachodzi w sposób tak oczywisty jak, dajmy na to, w naukach ścisłych.

Pamiętając o poczynionych zastrzeżeniach, możemy przyjąć na początek podstawowe rozumienie doświadczenia, które formułuje J. Hick: „Przez doświadczenie rozumiem modyfikację świadomości”¹¹. Jak dalej zastrzega w interesującym nas tu kontekście: „Istotne pytanie dotyczące religijnego i mistycznego doświadczenia brzmi: Czy jest ono doświadczeniem poza nami czy tylko wewnętrznym wytworzoną modyfikacją naszej własnej świadomości?”¹². By odpowiedzieć na postawione tu pytanie, mu-

w walce z nią wszedłby w alians z absolutnym monizmem”. P. Gutowski: *Postłowie. Wszechświat pluralistyczny: rozprawa Jamesa z absolutnym monizmem*. W: W. James: *Filozofia wszechświata*. Tłum. W. Witwicki. Kraków 2007, s. 159. Ów mniemany alians dopuszcza także B. Wilshire, oczywiście w formie „spulweryzowanego absolutu”. Zob. B. Wilshire: *The Breathtaking Intimacy of the Material World*. In: *The Cambridge Companion to William James*. Ed. R.A. Putnam. Cambridge 1997, s. 104.

¹⁰ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, 1094b. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1996, s. 79.

¹¹ J. Hick: *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*. Tłum. J. Grzegorzczak. Poznań 2005, s. 165.

¹² Ibidem, s. 165–166.

simy dokładnie zanalizować rozumienie kategorii doświadczenia w ujęciu Jamesa.

Czym zatem jest doświadczenie według Jamesa? Już jego wyjściowe, psychologiczne rozumienie obejmuje o wiele większy obszar znaczeniowy niż tylko zwykłe postrzeżenie zmysłowe. Ba, nawet to, co nazywamy postrzeżeniem zmysłowym, przez sam prosty fakt swego zaistnienia nie zasługuje — zdaniem Jamesa — na miano doświadczenia. Aby postrzeżenie zmysłowe stało się naszym doświadczeniem, musimy zwrócić na nie uwagę. Takie jest wyjściowe rozumienie doświadczenia, które zawarł autor w *The Principles of Psychology*: doświadczeniem jest to, na co zgodzę się zwrócić uwagę, ponieważ bez selektywnego zainteresowania postrzeganie zmysłowe jawi mi się jako chaos. W 1902 roku w *Dictionary of Philosophy and Psychology* pod redakcją J.M. Baldwina James podaje następującą definicję doświadczenia: „Całościowy proces zjawisk, aktualnych danych rozważanych w ich surowej bezpośredniości, nim myśl refleksyjna dokonała ich analizy na składniki obiektywne i subiektywne”¹³. Te dwa ujęcia doświadczenia pokazują fragment ewolucji myśli Jamesa, przejście od rozważań psychologicznych, opartych na dualizmie przedmiotowo-podmiotowym, do filozoficznych analiz tego pojęcia, opartych na radykalnym empiryzmie.

W psychologii dobrze znany jest fakt, że pole naszej uwagi nigdy nie obejmuje całości tego, co w danym momencie spostrzegamy¹⁴. W pierwszym przybliżeniu doświadczeniem nazywamy to, co zajmuje centrum pola naszej świadomości, co w pełni angażuje nasze aktualne przeżywanie. „Doświadczać czegoś” w tym sensie znaczy doznawać jakiegoś przeżycia albo wyodrębnić z całości danych zmysłowych pewną ich część, stanowiącą samoistną całość. Nasuwa się tu pytanie o warunki owego wyodrębniania części danych zmysłowych, o podstawy ujmowania ich jako względnie samoistnych całości.

Tym, co kieruje naszą uwagę, są — według Jamesa — potrzeby. Kwestię subiektywnych potrzeb i zainteresowań gruntownie opracował w swej psychologii. W *The Principles of Psychology* potrzeby pokazuje jako fundamentalne czynniki warunkujące nasze poznanie, odpowiedzialne za kształtowanie obrazu rzeczywistości w indywidualnym umyśle. Traktuje je także jako elementy wiążące podmiot z poznawanym przezeń światem. Warto zatem poświęcić chwilę uwagi temu, jak James rozumiał potrzeby.

¹³ W. J a m e s: *Essays In Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, and London 1978, s. 95.

¹⁴ Zob. A.-G. C a i r n s - S m i t h: *Ewolucja umysłu. O naturze i pochodzeniu świadomości*. Tłum. P. L e w i Ń s k i. Warszawa 1998, s. 201.

Potrzeby to zespół pewnych idealnych celów, nieodnoszących się do istniejących rzeczy zewnętrznych, ale do przyszłości, która może nastąpić. W *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence* – jego pierwszym opublikowanym artykule z dziedziny filozofii – stwierdza nieco ironicznie, że potrzeby stanowią „rzeczywisty element *a priori* w poznaniu”¹⁵. Sformułowanie to wynika głównie z jego negatywnego stosunku do filozofii Kanta. Aktywność rozumu teoretycznego, dokonującego za pomocą kategorii *a priori* syntezy doświadczenia, byłaby, wedle Jamesa, tylko jedną z wielu potrzeb. Badając naturę ludzką, należy ujmować człowieka w jego całości, a w całości tej zainteresowania teoretyczne niekoniecznie mają prymat, dlatego niezbędne jest wykazanie granic poznania teoretycznego. Tu James znowu negatywnie nawiązuje do Kanta – nie tyle ogranicza poznanie, by zrobić miejsce dla wiary, ile raczej ogranicza poznanie, aby zapewnić miejsce dla działania. Tak pisze o tym w eseju *Dylemat determinizmu*: „[...] wszystkie wspaniałe udoskonalenia nauk matematycznych i fizycznych – nasze doktryny o ewolucji, jednostajność praw i wszystko inne – wypływają z niestłumionego pragnienia ukształtowania wszechświata w umysłach naszych według bardziej racjonalnej formy niż ta, którą nadaje mu surowy porządek naszego doświadczenia. Świat okazał się w znacznej mierze plastyczny w stosunku do owych żądań racjonalności. Jak dalece okaże się takim w dalszym ciągu, nikt nie może tego przewidzieć. Jedynym sposobem przekonania się o tym jest próba; co do mnie, czuję się równie swobodny w próbowaniu pojęć co do ich racjonalności etycznej, jak i co do ich racjonalności mechanicznej lub logicznej”¹⁶.

Należy teraz zwrócić uwagę na Jamesowskie rozumienie pojęcia racjonalności, którą rozpatruje tu jako jedną z naczelných potrzeb człowieka. „Každy sposób klasyfikowania rzeczy – twierdzi – jest tylko sposobem postępowania z nią w pewnym określonym celu. [...] Żadne pojęcie abstrakcyjne nie może być stosownym substytutem konkretnego bytu, bez powołania się na określone zainteresowanie pojmującego podmiotu. Zainteresowanie racjonalnością teoretyczną, ukojenie rozpoznania, jest tylko jednym z tysięcy ludzkich celów. Kiedy inne podnoszą głowę, ten musi spakować swój tobołek i odejść, aż znów przyjdzie jego kolej. Przesadne dostojeństwo i wartość, które filozofowie przypisują swoim rozwiązaniom, zostają w ten sposób znacznie pomniejszone. Jedyną zaletą potrzebną ich ideom jest prostota, a proste ujęcie jest równoważnikiem świata o tyle tylko, o ile świat jest prosty – tymczasem świat, choćby był

¹⁵ W. J a m e s: *Essays in Philosophy...*, s. 11.

¹⁶ W. J a m e s: *Dylemat determinizmu*. W: I d e m: *Pragmatyzm*. Tłum. W.M. K o - z ł o w s k i. Warszawa 1957, s. 164–165.

siedliskiem wielorakiej prostoty, jest zarazem rzeczą mocno skomplikowaną. Mimo to jest jeszcze dość prostoty i nasze pragnienie jej osiągnięcia jest dostatecznie usilne, by dążenia teoretyczne były jednym z najbardziej niepohamowanych ludzkich popędów”¹⁷. Oprócz teoretycznej racjonalności jako fundamentalnie ludzkiego zainteresowania, czy też potrzeby autor *Pragmatyzmu...* wymienia także przetrwanie (to być może najważniejsza z potrzeb), a w dalszej kolejności: uczucia społeczne, różne formy gry i zabawy, twórczość artystyczną, filozoficzną kontemplację, uczucia religijne, pozytywną samoocenę oraz wyobraźnię i dowcip¹⁸.

Rola potrzeb w konstytucji treści poznawczych różni się od roli struktur *a priori* w kantyzmie. Jak zauważa H. Buczyńska-Garewicz: „Pragmatyzm zatem interesował się celową naturą działań ludzkich i ich funkcjonowaniem w świecie empirycznym ze względu na ich obserwowalne efekty w łańcuchu związków przyczynowo-skutkowych. Był to jedyny aspekt działania, jaki w swej filozofii uwzględniał pragmatyzm. Wyodrębnianie osobnej sfery czystej woli i apriorycznych praw nią rządzących, co stanowiło przedmiot i temat neokantowskiej filozofii praktycznej, było dla pragmatystów jedynie metafizyczną spekulacją”¹⁹. Mimo iż Pierce odwoływał się do Kantowskiego rozróżnienia na to, co praktyczne, i to, co pragmatyczne, James nie poszedł jego śladem. Za Th. Carlsonem możemy przyjąć, że jest to wpływ darwinizmu: „Wpływ Darwina przesunął uwagę Jamesa z abstrakcyjnego i powszechnego Rozumu na konkretnie rozumujące indywiduum osadzone w porządku naturalnym. Z tego punktu widzenia, chociaż ewolucja świadomości i pojawienie się rozumu przyczyniły się znacząco do przetrwania gatunku ludzkiego, inne charakterystyczne potrzeby także wpłynęły na nasze poznanie i działania, tym samym określając strukturę naszego doświadczenia”²⁰. Jeżeli zatem nie tylko teoretyczny rozum wyznacza strukturę świata, lecz przyczynia się do tego także różnorodność potrzeb człowieka, znaczy to, że żyjemy we wszechświecie radykalnie pluralistycznym. Zestaw potrzeb determinujących poznanie różni się w odniesieniu do każdego indywiduum, każde z nich żyje we własnym świecie, a nawet każde indywiduum może być rozpatrywane jako gatunek w jednym egzemplarzu²¹.

Powiązanie podmiotu ze światem dokonuje się za pośrednictwem aktywności jego świadomości, której najważniejszą – w tym kontekście –

¹⁷ W. James: *Prawo do wiary*. Tłum. A. Grobler. Wprowadzenie W. Galewicz. Kraków 1996, s. 94–95.

¹⁸ Zob. W. James: *Essays in Philosophy...*, s. 13.

¹⁹ H. Buczyńska-Garewicz: *James*. Warszawa 2001, s. 29–30.

²⁰ Th. Carlson: *James and the Kantian Tradition*. In: *The Cambridge Companion to William James...*, s. 371.

²¹ Ibidem.

cechą jest selektywność. Selekcja, której dokonuje świadomość, manifestuje się właśnie jako akt uwagi, jako konstytuujący doświadczenie akt wyboru. Czynniki konstytutywnymi tej selekcji są potrzeby albo zainteresowania. Selekcja ta dokonuje się na każdym etapie procesu poznawczego, począwszy od wyodrębnienia przedmiotów poznania zmysłowego, a skończywszy na grupowaniu całych zespołów doświadczeń w struktury, które stają się przeżywanym przez podmiot światem.

Akcentowanie subiektywnych zainteresowań, tworzących świat przeżywany przez podmiot, rodzi podejrzenia o zaniedbanie roli tego, co wspólne w doświadczeniach jednostek. Wprawdzie indywidualizm jest jednym z najbardziej charakterystycznych rysów myśli Jamesowskiej, ale w rozpatrywanym aspekcie jego poglądów znajdujemy znaczącą przeciwwagę dla indywidualizmu. Odkrywamy ją właśnie w darwinizmie Jamesa, zgodnie z którym uważał, że istnieją wspólne dla całego gatunku ludzkiego potrzeby, ukształtowane w procesie ewolucji. Darwinowski jest także jego rozumienie umysłu jako mechanizmu teleologicznego. „Chodzi mi o to, że władza przedstawiania sobie i teoretyzowania – środkowy wydział umysłu – działa *w y ł ą c z n i e z e w z g l ę d u n a c e l e*, które bynajmniej nie istnieją w świecie wrażeń odbieranych za pomocą zmysłów, lecz są praktycznie wytyczane przez naszą emocjonalną i praktyczną subiektywność”²².

W rozdziale pierwszym podkreśliłem, że we wczesnej fazie swej twórczości filozoficznej James pozostawał pod wpływem ewolucjonizmu Darwina. Według H.S. Levisona poglądy Darwina były, oprócz oddziaływania poglądów Pierce’a, równie ważnym źródłem pragmatyzmu²³. Przede wszystkim wpływ ten doprowadził do tego, że autor *The Principles of Psychology* duży nacisk kładł na genetyczny aspekt poznania, uznając naszą wiedzę i kryteria jej racjonalności za wytworzone historycznie. „Nasze fundamentalne sposoby myślenia o rzeczach – pisze James w *Pragmatyzmie*... – są odkryciami, których dokonali nadzwyczaj odlegli przodkowie i które zdołały się obronić w doświadczeniu całych późniejszych dziejów”²⁴. Ewolucjonistyczne stanowisko w epistemologii wymaga jednak, zdaniem Jamesa, krytycznej rewizji głównych tez empiryzmu, a nie racjonalizmu. Podstawowym bowiem założeniem pragmatyzmu jest teza, że wiedza nie tylko wywodzi się z doświadczenia, ale – co ważniejsze – jest przez owo doświadczenie nieustannie testowana.

²² W. J a m e s: *Prawo do wiary...*, s. 134. Słowa te James napisał w 1881 roku.

²³ H.S. L e v i s o n: *The Religious Investigations of William James*. Chapell Hill 1981, s. 36.

²⁴ W. J a m e s: *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*. Tłum. M. S z c z u b i a ł k a. Warszawa 1998, s. 142.

Wróćmy jednak do kwestii indywidualizmu i woluntaryzmu, które nieustannie przewijają się w Jamesowskich rozważaniach nad doświadczeniem. Najpełniej przejawia się ona w następujących słowach: „Unicestwij naturę wolicjonalną, określone cele subiektywne, preferencje, zamiłowanie do tych lub innych rzeczy, form i porządków, a nie zostanie nawet najsłabszy motyw, który by skłaniał do tego, aby w ogóle przekształcać nagi porządek naszego doświadczenia. Skoro jednak mamy tak kunsztowną konstytucję wolicjonalną, musimy przekształcać: nie ma wyjścia. Treści świata d a n e są każdemu z nas w porządku tak obcym naszym subiektywnym interesom, że nie bardzo potrafimy wysiłkiem wyobraźni przedstawić sobie, jak on naprawdę wygląda. Musimy radykalnie łamać ten porządek i, wybierając zeń rzeczy, które nas obchodzą, oraz łącząc je z innymi, odległymi rzeczami, które naszym zdaniem »łączą się z nimi w jedną całość«, możemy wyróżniać określone nici następstwa i skłonności, przewidywać konkretne uciążliwości i przygotowywać się na nie; oraz napawać się prostotą i harmonią tam, gdzie uprzednio był chaos”²⁵. Parafrazując powiedzenie Wittgensteina, możemy je sformułować wedle Jamesa następująco: granice mojego świata są wyznaczone przez granice mojej woli²⁶. Narzędziem tak pojętej woli jest myśl. Funkcjonalizm królujący w *The Principles of Psychology* przekształcił się w Jamesowską formę pragmatyzmu wraz z przeniesieniem kategorii myślenia, doświadczenia i działania na grunt filozoficzny.

Pojęcie doświadczenia w procesie rozwoju myśli Jamesa stopniowo poszerza swe znaczenie i zaczyna się mienić wieloma barwami. W jego późniejszych poglądach tylko po części zachowuje ono swe znaczenie wywodzące się z badań psychologicznych, stopniowo zyskując sens czysto filozoficzny. Nim jednak przejdziemy do rozważań *stricte* filozoficznych, zatrzymajmy się nad przykładem poszerzenia psychologicznego rozumienia pojęcia doświadczenia, jaki James prezentuje w *Pragmatyzmie...* Jest to opis tego, jak dochodzi do zaakceptowania jakiejś koncepcji metafizycznej lub religijnej, który możemy rozpatrywać jako opis modyfikacji świadomości pod wpływem przyjmowanych przez podmiot tez filozoficznych: „Teizm i materializm, tak nieodróżnialne w ujęciu retrospektywnym, wskazują, jeśli je rozpatrzeć pod kątem przyszłości, na zupełnie odmienne rodzaje doświadczenia. Zgodnie bowiem z teorią ewolucji mechaniczycznej prawa redystrybucji materii i ruchu – choć to właśnie im zawdzięczmy wszystkie miłe chwile, jakich dostarczyły nasze organizmy, jak również wszystkie ideały zrodzone w naszych umysłach – w nie-

²⁵ W. J a m e s: *Prawo do wiary...*, s. 134.

²⁶ Zob. B. K r a w c o w i c z: *William James. Pragmatyzm i religia*. Wrocław 2007, s. 55.

uchronny sposób zniweczą swe dzieło i zniszczą to wszystko, co kiedyś powołały do istnienia. [...] Ta ostateczna klęska i tragedia stanowi sedno naukowego materializmu w jego dzisiejszej postaci. Niższe, nie zaś wyższe siły są odwiecznymi siłami czy też jedynymi pozostałościami ewolucyjnego cyklu, jaki możemy wyraźnie dostrzec. [...]

Tymczasem pojęcie Boga, ustępując pod względem jasności ideom matematycznym, tak rozpowszechnionym w filozofii mechanistycznej, ma tę przynajmniej nad nimi przewagę praktyczną, że gwarantuje porządek idealny, który trwać będzie wiecznie. Świat, w którym ostatnie słowo ma Bóg, może w istocie spłonąć lub zamarznąć, wszelako wyobrażamy Go sobie jako istotę bezustannie zatroskaną o stare ideały i gotową je urzeczywistnić gdzie indziej; tak więc tam, gdzie On jest tragedia jest tylko pozorna, klęska zaś i rozpad nie są autentycznym kresem wszystkich rzeczy. Owo pragnienie wiecznego porządku moralnego jest jednym z najgłębszych pragnień naszego serca. [...] Tutaj więc, w tych jakże odmiennych wymiarach, praktycznym i emocjonalnym, w odmiennym nastrojeniu naszych postaw, nadziei i oczekiwań oraz we wszystkich subtelnych konsekwencjach, jakie wynikają z istniejących między nimi różnic, tkwi rzeczywiste znaczenie materializmu i spirytualizmu — nie zaś w wyrafinowanych abstrakcjach obrazujących wewnętrzną istotę materii albo metafizyczne atrybuty Boga²⁷.

Tym, co decyduje o przyjęciu lub odrzuceniu danej koncepcji, jest więc specyficznie pojęte doświadczenie, które można określić z jednej strony skrótowo jako zmianę perspektywy patrzenia na życie, ale które z drugiej strony obejmuje przede wszystkim trudno opisywalny konglomerat „postaw, nadziei i oczekiwań”, mający charakter emocjonalnych wyborów i praktycznych decyzji, które w sumie składają się na „modyfikację świadomości”, będącą istotą doświadczenia wedle J. Hicka. Na tym przykładzie dobrze widać wpływ zainteresowań (potrzeb), które konstytuują charakter naszego doświadczenia także na poziomie wyborów ideologicznych, czy też światopoglądowych.

Najbardziej interesującym przykładem przemian rozumienia pojęcia doświadczenia są badania Jamesa nad doświadczeniem religijnym. Doświadczenie religijne uznaje on za częściowo pokrewne przemianie światopoglądowej, ale uważa, że sięga ono o wiele głębiej w naturę człowieka. Doświadczenie religijne, które w pełni zasługuje na to miano, czyli prowadzące do trwałych oraz intersubiektywnie weryfikowalnych zmian w postępowaniu człowieka, wynikających z radykalnej transformacji jego

²⁷ W. J a m e s: *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia*. Tłum. M. F i l i p c z u k. Kraków 2004, s. 48–50.

całościowej reakcji na świat, zakorzenione jest ostatecznie w doświadczeniu mistycznym. Ten właśnie problem teraz omówię.

Według G.E. Myersa podstawowym założeniem filozofii religii Jamesa jest przyjęcie odpowiedniości pomiędzy naszymi subiektywnymi potrzebami i przekonaniami a obiektywną rzeczywistością: „Nasze uczucia, emocje i zdolności istnieją, gdyż w rzeczywistości jest coś, co z nimi pozostaje w harmonii”²⁸. Myers określa tę obietnicę jako „najbardziej skandaliczną ze wszystkich proponowanych przez filozofię”²⁹ i konkluduje, że filozofia religii Jamesa jest równie irracjonalna, jak jej podstawowa przesłanka. Zapewne tak rzecz się ma z punktu widzenia filozofii analitycznej, jednak, jak już wcześniej zaznaczyłem, jest to całkowicie nieadekwatny kontekst dla myśli autora *The Varieties of Religious Experience...* O wiele wartościowsze jest odwołanie się do filozoficznych koncepcji ewolucjonistycznych, gdyż ten kontekst pozwala pokazać racjonalność filozofii religii Jamesa. Autor *Pragmatyzmu...* odrzucał modne ówczesnie rozważania opierające się na tak zwanym darwinizmie społecznym, akceptując jednocześnie najszersze założenia darwinizmu, dotyczące ewolucji umysłu człowieka. Założenia te są elementem tego, co James nazywał racjonalnością praktyczną. „Cóż, jak w obrębie teizmu niektóre gatunki trwają dłużej niż inne dzięki racjonalności praktycznej, tak też i sam teizm, dzięki swojej praktycznej racjonalności, na pewno przeżyje lichsze wyznania wiary. Doktryny materializmu i agnostycyzmu, nawet gdyby były prawdziwe, nie mogą uzyskać powszechnej akceptacji; obie bowiem podają rozwiązania irracjonalne ze względu na praktyczną część naszej natury”³⁰. W jednym z najistotniejszych sformułowań z *The Varieties of Religious Experience...* czytamy, że religia to „najważniejsza funkcja biologiczna ludzkości”³¹. Pojawienie się potrzeby religijnej i wynikający stąd rozwój rozmaitych postaci religii w dziejach ludzkości dowodzą, że religia w sposób – jak dotąd – satysfakcjonujący spełnia swe zadanie. Skupienie się Jamesa na problematyce indywidualnego doświadczenia religijnego nie wynika tylko z jego niechęci do religii rozumianej jako instytucja społeczna, ale także z odkrycia, jak ważna dla przetrwania ludzkości jest potrzeba religijna kształtująca charakter doświadczenia religijnego. Z rozważań w *The Varieties of Religious Experience...* wypływa wniosek – nigdzie niewyrażony szerzej przez Jamesa – że religia była podstawowym sposobem adaptacji do otoczenia, sposobem, który służył ludzkości od sa-

²⁸ G.E. Myers: *William James. His Life and Thought*. New Haven and London 1986, s. 461.

²⁹ Ibidem.

³⁰ W. James: *Prawo do wiary...*, s. 141.

³¹ W. James: *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge, Massachusetts, and London, s. 399 (388). W wydaniu polskim nie ma słowa „biologiczna”.

mych jej początków. Ta intuicja jest prekursorska wobec współczesnych badań religioznawczych. Dotyczy to zwłaszcza szeroko rozumianej antropologii religii, która wykorzystuje podejście ewolucjonistyczne, łącząc ujęcie biologiczne i kulturowe, by wyjaśnić specyfikę gatunku ludzkiego, a w jej obrębie – funkcję religii. Mam tu na myśli osiągnięcia takich badaczy jak Roy A. Rappaport czy Andrzej Wierciński³².

Widzimy zatem, że pojęcie doświadczenia musi być rozumiane w filozofii Jamesa w sposób pozwalający na stosowanie go w rozmaitych dziedzinach badań. Jak trafnie zauważa P. Gutowski, „Mamy tu więc do czynienia z bardzo szerokim i pluralistycznym rozumieniem doświadczenia: szerokim – ponieważ w żadnym razie nie ogranicza się ono do poznania zmysłowego, ale obejmuje wszelkie inne typy przeżyć (włącznie z takimi, jak przeżycie poczucia sensowności własnej egzystencji), i pluralistycznym – bo w pojęciu doświadczenia nie jest zawarty postulat obiektywizacji rezultatów poznawczych (w przeciwieństwie np. do równie szerokiej koncepcji doświadczenia u fenomenologów). Takie pojęcie doświadczenia oddala się od filozoficznego »poznania bezpośredniego« (głównie zmysłowego), a zbliża się do zdroworozsądkowego »bycia doświadczonym« lub nawet do pojęcia »uczenia się«”³³.

Kwestię natury doświadczenia omawia James w kontekście *stricte* filozoficznym w swej ostatniej książce, opublikowanej już po jego śmierci, *Z wybranych problemów filozofii*. Znajdujemy tam analizę kluczowego dla Jamesowskiego empiryzmu zagadnienia, mianowicie relacji między postrzeżeniami a pojęciami. Punktem wyjścia tej analizy jest stwierdzenie: „Niemal całe intelektualne życie człowieka polega na zastępowaniu porządku percepcyjnego, w jakim dane jest mu źródłowo doświadczenie, porządkiem pojęciowym”³⁴.

Tym, co najistotniejsze w stanowisku Jamesa, jest podkreślanie, że pojęcia wyrastają z naturalnej dla umysłu człowieka zdolności koncentrowania się na jakimś przedmiocie, do skupiania uwagi na wybranym elemencie przeżywania. Pojęcia zatem są powiązane z doświadczeniem w jego pierwotnym i źródłowym rozumieniu – stanowią bowiem niejako części naszego doświadczenia, które wyodrębniły się od niego i prowadzą w miarę samodzielną egzystencję w naszych umysłach. W ujęciu

³² Zob.: R. A. Rappaport: *Rytuał i religia rozwoju ludzkości*. Tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski. Kraków 2007; A. Wierciński: *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków 1994.

³³ P. Gutowski: *Egzystencjalny wymiar filozofii Williama Jamesa w świetle jego interpretacji tzw. maksymy pragmatycznej*. W: *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*. Red. R. i I. Ziemińscy. Szczecin 2005, s. 235.

³⁴ W. James: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 29.

Jamesa postrzeżenie i pojęcie nie są kategoriami sobie przeciwstawnymi – wprost przeciwnie, pojęcia tylko dzięki swemu genetycznemu powiązaniu z doświadczeniem mogą pełnić funkcję, jaką przypisywał im James, czyli mogą być narzędziami naszego poznawania, doprowadzać do doświadczenia, czyli mogą skupiać naszą uwagę na wybranych elementach przeżywanego świata. „Ich wzajemna relacja – pisze James – w znacznym stopniu przypomina coś, z czym spotykamy się, oglądając owe cylindryczne »panoramy«, w których namalowane tło tak znakomicie uzupełnia plan pierwszy – który jest realny – że nie sposób uchwycić przejścia między nimi. Świat, w którym żyjemy na co dzień, jest światem, w którego poznawaniu nie da się, inaczej niż na drodze teoretycznej retrospekcji, oddzielić wkładu intelektu od wkładu zmysłów”³⁵. Mamy tu przykład kolejnej wielkiej Jamesowskiej metafory, która w sposób niezwykle barwny i konkretny przedstawia relację między pojęciem a doświadczeniem, akcentując ciągłość ich natury.

Oczywiście, względna samodzielność pojęć, ich pozorna autarkiczność wobec doświadczenia, spowodowała wielu filozofów na manowce „fałszywego intelektualizmu”, jak to określał James. Dopiero odrzucając racjonalistyczny przesąd, że z pojęć można wywieść jakąkolwiek wiedzę, możemy w pełni pojąć znaczenie owych części naszego doświadczenia, oderwanych i niejako zamrożonych fragmentów strumienia świadomości każdego indywiduum. Są one bowiem niezbędne do choćby chwilowego ustatycznienia przepływu naszego doświadczenia, uchwycenia jakiegoś jego elementu i zapanowania nad nim. W ten sposób rodzi się, a następnie funkcjonuje nasza świadomość. Pojęcia zmuszają umysł, aż nazbyt łatwo poddający się przepływowi postrzeżeń, by się zatrzymał i skoncentrował się na jakimś jego fragmencie. W tym właśnie sensie James nazywał pojęcia narzędziami poznania, gdyż tylko dzięki nim możemy badać nasze doświadczenie, wnikać w to, co bezpośrednio dane, a co jest nieustannym przepływem.

Odmienność natur doświadczenia i pojęć jest jednak zbyt radykalna, by wiedza, której dostarczają pojęcia, mogła być w pełni adekwatna do rzeczywistości. James ostrzega przed oderwaniem refleksji intelektualnej od doświadczenia: „Mówiąc ściśle, pojęcia są niczym sekcja zwłok, umożliwiając jedynie zrozumienie *post factum*; gdy zaś korzystamy z nich, chcąc określić przyszłość naszego świata, powinniśmy być świadomi tego, że mogą one dać czysto abstrakcyjny szkic, czy też przybliżony zarys, i że aby wypełnić go treścią, musimy odwoływać się do postrzeżeń”³⁶. Jak ujmuje to w kolejnym obrazowym sformułowaniu, pojęcia

³⁵ Ibidem, s. 56.

³⁶ Ibidem, s. 52.

mają się do postrzeżeń „jak wzrok do dotyku”³⁷. Jednak najważniejszy zarzut wobec pojęć James formułuje wtedy, gdy zwraca uwagę na ich podstawową niekompetencję: „[...] kiedy postrzeżenia zastępujemy pojęciami, zastępujemy również i relacje. Ponieważ jednak relacje istniejące między pojęciami są statyczne, niepodobna zastąpić nimi dynamicznych relacji, w które obfituje strumień postrzeżeń. [...] schemat pojęciowy, składając się z samych tylko obiektów dyskretnych (nieciągłych), może tylko w sposób fragmentaryczny i dyskretny odwzorować strumień doznań”³⁸. Zarzut ten rozpatrzę w dalszym ciągu rozprawy, gdy rozważę podstawy radykalnego empiryzmu Jamesa.

Krytykując intelektualizm, James zwraca uwagę, że jego źródło tkwi w przekonaniu, iż poznanie jest tym adekwatniejsze, im bardziej oddalone od danych zmysłowych. Tymczasem, jego zdaniem, rzecz ma się wręcz odwrotnie: „Istotne cechy rzeczywistości napotykamy wyłącznie w doświadczeniu zmysłowym”³⁹. Wieczność i niezmienność pojęć, tak istotne z punktu widzenia intelektualizmu, dla Jamesa są ich wadą, gdyż nie pozwalają uchwycić dynamicznego charakteru rzeczywistości.

„Należy używać pojęć, gdy są one pomocne, a porzucać je wtedy, gdy utrudniają zrozumienie. Należy też całościowo i integralnie wcielać rzeczywistość w filozofię – w dokładnie takiej percepcyjnej postaci, w jakiej się nam ona jawi. Jedynym brakiem pierwotnego strumienia doznań jest brak ilościowy. Zawsze jest nam dana określona porcja doznań, nigdy jednak nam to nie wystarczy i zawsze wzdychamy do czegoś więcej. Jedynym sposobem osiągnięcia »czegoś więcej«, skoro nie możemy poznać całej przyszłości, wcielając się we wszystkich możliwych obserwatorów, jest zdanie się na rozmaite systemy pojęciowe, z których każdy, choć oznacza ordynarne uproszczenie, mimo to stanowi, służący określonemu cząstkowemu celowi, ekwiwalent jakiegoś aspektu całej postrzeżeniowej rzeczywistości, której nigdy nie zdołamy uchwycić”⁴⁰. W słowach tych wyraża się tak charakterystyczne dla empiryzmu Jamesa wyrzeczenie się „wszechogarniającej wizji”⁴¹, która stanowiła pokusę krytykowanego przez niego neoheglizmu. Jego zdaniem, sfera pojęć i sfera postrzeżeń są równie rzeczywiste, lecz ta pierwsza, jako statyczna, nie może w żaden sposób ująć nowości. Nowość jest wyłączną domeną sfery postrzeżeń. Dzięki pojęciom możemy wprowadzić przenosić się z jednego do drugiego obszaru doświadczenia, wykraczając poza te obszary, które są nam bez-

³⁷ Ibidem, s. 39.

³⁸ Ibidem, s. 43.

³⁹ Ibidem, s. 51.

⁴⁰ Ibidem, s. 50.

⁴¹ Ibidem, s. 52.

pośrednio dane. Zyskujemy w ten sposób złudzenie poznawczego ogarniania czegoś więcej niż tych paru momentów doświadczenia, które dane są zmysłowo. Ostatecznie jednak samo doświadczenie wymyka się ujęciu pojęciowemu. Zatem, konkluduje James, „pojęciowe systemy matematyki, logiki, estetyki, etyki są takimi właśnie sferami, z których każda jest ukonstytuowana przez określonego rodzaju relacje; i każda też różni się od rzeczywistości zmysłowej tym, że nic się w niej nie wydarza. Rzeczywistość zmysłowa obejmuje i zawiera w sobie wszystkie te idealne systemy, a także coś jeszcze”⁴². To radykalne stwierdzenie warto rozważyć w perspektywie podjętych tu badań nad doświadczeniem religijnym.

Należy bowiem zaznaczyć, że poza poznaniem pojęciowym i doświadczeniem zmysłowym istnieje jeszcze jedna postać poznania, która szczególnie interesowała Jamesa, a mianowicie poznanie mistyczne, pozwalające zyskać szerszą wizję rzeczywistości. Wykazuje ono wiele podobieństw do doświadczenia zmysłowego, ma jednak pewną cechę różniącą — jest doświadczeniem istotowo nowym, dającym podmiotowi możliwość radykalnie nowego przeżywania doznawanej rzeczywistości. W doświadczeniu zmysłowym możemy ujrzeć nowe, dotąd niewidziane przedmioty, ale w doświadczeniu mistycznym mamy daną możliwość ujęcia na nowo całej rzeczywistości, która prezentuje się nam „w nowym świetle”.

Doświadczenie religijne a nowe byty

Zdaniem D.C. Lambertha⁴³, już w pracy *The Varieties of Religious Experience...* autor zawarł filozofię radykalnego empiryzmu, przynajmniej w formie ogólnych intuicji, które kierowały jego badaniami. Filozofię tę zawarł James głównie w rozdziałach poświęconych nawróceniu i w rozdziale *Wnioski*. Jak już wspominałem na początku tego rozdziału, James w latach poprzedzających powstanie jego głównego dzieła dotyczącego psychologii religii zajmował się problematyką uprawomocnienia psychologii jako nauki. Dualizm podmiotowo-przedmiotowy, który stanowił podstawowe założenie rozważań prowadzonych w *The Principles of Psycho-*

⁴² Ibidem, s. 53.

⁴³ Zob.: D.C. L a m b e r t h: *William James and Metaphysics of Experience*. Cambridge 1999; I d e m: *James's „Varieties” reconsidered. Radical empiricism, the extra-marginal, and conversion*. „American Journal of Theology and Philosophy” 1994, vol. 15, no. 3, s. 257–267.

logy, uznał za niewystarczający. W zakończeniu książki *Psychologia. Kurs skrócony* otwarcie pisze, że psychologia to tylko „nadzieja na naukę”, która zyska to miano dopiero wtedy, gdy doczeka się myślicieli, którzy dadzą jej podstawy metafizyczne⁴⁴.

Jego własną próbą zapewnienia takich podstaw są rozważania, które prowadził już w latach 1895–1896, w czasie seminarium poświęconego uczuciom⁴⁵. Ważne jest także wystąpienie na forum American Psychological Association z grudnia 1894 roku, zatytułowane *Knowing of Things Together*⁴⁶, w którym James *explicite* odrzuca metafizyczny dualizm: „Wiedza bezpośrednia czy naoczna jest identycznością treści psychicznej i przedmiotu”⁴⁷.

D.C. Lamberth odnajduje radykalny empiryzm przede wszystkim w przedstawionej w *The Varieties of Religious Experience...* koncepcji nawrócenia. Centralnym punktem tej koncepcji jest rozróżnienie na centrum pola świadomości i jej peryferia. Rozróżnienie to James obrazowo porównuje do „ciepłych” i „zimnych” miejsc w naszej świadomości⁴⁸. Do nawrócenia dochodzi wtedy, gdy w polu świadomości znajdzie się nowa treść. Rozwijając to zagadnienie, James pokazuje, że rozstrzygająca dla dalszych badań jest odpowiedź na pytanie o źródło tych nowych treści. To bowiem w kwestii ich pochodzenia różnią się radykalnie psychologia i religia. „Do tego miejsca psychologia i religia zgadzają się najzupełniej – konstatuje James – obie przyjmują, że zbawienie w życiu przynoszą nam jakieś siły, mające wygląd czegoś zewnętrznego i leżące poza świadomym życiem człowieka. Różnica powstaje dopiero wtedy, kiedy psychologia nazywa te siły »podświadomymi«, a o ich skutkach mówi, że »wylęgają się« w cerebracji podświadomej, a tym samym, kiedy przyjmuje, że siły te nie są zewnętrzne w stosunku do osobnika, podczas gdy teologia chrześcijańska upatruje w nich bezpośrednie nadprzyrodzone działanie Boga”⁴⁹. Problem dotyczący rozgraniczenia tego, co wewnętrzne względem doznającej świadomości, i tego, co zewnętrzne, musi zostać rozwiązany, jeśli chcemy pogodzić psychologię – jako dziedzinę nauki – z religią, czyli jeśli chcemy wypracować podbudowę nauki o religiach

⁴⁴ W. J a m e s: *Psychologia. Kurs skrócony*. Tłum. M. Zagrodzki. Warszawa 2002, s. 446.

⁴⁵ W. J a m e s: *Notes for Philosophy 20b: Psychological Seminary – „The Feelings”*. In: I d e m: *Manuscript Lectures*. Cambridge, Massachusetts, and London 1988, s. 212–230.

⁴⁶ W. J a m e s: *Essays In Philosophy...*, s. 71–89, częściowo opublikowane jako *Tyгрыsy w Indiach*. W: I d e m: *Znaczenie prawdy*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa 2000, s. 47–52.

⁴⁷ W. J a m e s: *Znaczenie prawdy...*, s. 51–52.

⁴⁸ Zob. W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 162 (155).

⁴⁹ Ibidem, s. 174 (167).

(*science of religions*). Zdaniem Jamesa, problem ten rozwiązuje tylko radykalny empiryzm, który podział na to, co subiektywne (wewnętrzne względem świadomości doznającej), i to, co obiektywne (zewnętrzne względem świadomości doznającej), uznaje za podział wtórny. Uznanie tej tezy radykalnego empiryzmu pozwala odeprzeć jeden z najpoważniejszych zarzutów wobec psychologicznego podejścia do doświadczenia religijnego – ten mianowicie, że jest ono w tym ujęciu tylko czymś subiektywnym, że należy do podmiotu, że nie jest objawieniem czegoś transcendentnego. Dynamiczny związek między polami świadomości odpowiada dialektyce subiektywności i obiektywności, i najpełniej oddaje to, jak relację między psychologią a metafizyką pojmował James. Relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem sprowadza się w tej perspektywie do relacji między różnymi polami świadomości⁵⁰. Według D.C. Lambertha pojęcie pola świadomości jest zamienne z pojęciem czystego doświadczenia⁵¹. Kategoria strumienia świadomości przechodzi w kategorię strumienia doświadczenia, a dualizm charakteryzujący stanowisko Jamesa w *The Principles of Psychology* zostaje zastąpiony pluralistycznym monizmem. Ta ewolucja myśli Jamesa stanowi zarazem wyraz tego, jak łączył on podejście psychologiczne i filozoficzne. Podkreślmy to mocno: w ujęciu Jamesa psychologia zajmuje się tym, co subiektywne, metafizyka – tym, co obiektywne w naszym doświadczeniu. Ale między tymi dwoma podejściami nie ma radykalnej różnicy, podobnie jak nie ma sprowadzania jednej dziedziny do drugiej. Dlatego nie można zarzucać Jamesowi psychologizmu, gdyż cały swój wysiłek badawczy po *The Principles of Psychology* skierował na zbudowanie systemu pojęciowego wykraczającego poza psychologię.

W tym miejscu widoczna staje się spójność dążeń myśli Jamesa – ustalenie metafizycznych podstaw rozwijanej przez niego psychologii jest zarazem rozwiązaniem trudności związanych z jeszcze innym fundamentalnym problemem. Otóż kwestia doświadczenia religijnego, jego prawdziwości może być rozwiązana nie tylko na drodze przyjęcia czysto pragmatycznych kryteriów prawdziwości, lecz także dzięki ustaleniu metafizycznego poglądu, który by stanowił podstawę syntezy nauki i religii. Oczywiście, że synteza ta obejmowałaby także filozofię jako swój fundament. W ten sposób dążenie Jamesa do zbudowania całościowego światopoglądu, zaspokajającego wszelkie potrzeby człowieka, byłoby zrealizowane.

Widoczne jest także to, jak James próbuje w ramach radykalnego empiryzmu rozwiązać trudności, które ujawniły się w *The Varieties of Reli-*

⁵⁰ Nie należy w tym miejscu zapominać, że podświadomość to według Jamesa nic innego jak inny rodzaj świadomości, czy też świadomość pozostająca poza aktualnym polem świadomości.

⁵¹ D.C. L a m b e r t h: *James's „Varieties” Reconsidered...*, s. 265.

gious Experience... W tym dziele kwestię obiektywności doświadczenia religijnego ujmuje jako kontakt za pośrednictwem nieświadomości z czymś „większym” (*more*): „Bez względu na to, czym owo większe, z którym w doświadczeniu religijnym czujemy się złączeni, jest *po tamtej stronie*, przyjąć możemy, że *po tej stronie* jest ono podświadomym dalszym ciągiem naszego życia świadomego”⁵². To wyraz typowego dla Jamesa poszerzenia poglądu psychologicznego i starania zmierzającego ku osadzeniu tegoż poglądu w sferze metafizyki. Był bowiem świadom, że aby zapewnić pełną obiektywność doświadczenia religijnego, należy je ująć w ramy pewnej metafizyki, która także stanowić będzie w przyszłości podstawę uprawomocnienia psychologii jako nauki. W słowach tych wyraża się ostateczne dążenie filozoficzne Jamesa, czy też właściwie ów religijny cel wszystkich jego dążeń, o którym pisałem w rozdziale pierwszym.

Ujmując tę tezę innymi słowy – świadomości dany jest świat zewnętrzny jako dana obiektywna, jako przedmiot. Podświadomość także ma swój przedmiot, dany jej obiektywnie w doświadczeniu religijnym. Podświadomość jest funkcją udostępniającą dane w doświadczeniu religijnym – tak jak świadomość udostępnia dane dotyczące świata materialnego⁵³. Niezależnie od tego, czy bierzemy pod uwagę świadomość czy podświadomość, zagadnieniem, które należy rozpatrzyć, jest pojawianie się tego, co w ich obrębie nowe. A to już problem filozoficzny, nie psychologiczny.

Analizę zagadnienia nowości rozpocznę od ustalenia warunków wstępnych, umożliwiających zaistnienie nowych bytów. Jednym z takich warunków jest przyjęcie odpowiedniej perspektywy ontologicznej. Według Jamesa podstawowym problemem zawsze obecnym w całych dziejach filozofii jest spór między monizmem a pluralizmem. Monizm to „niezweryfikowana hipoteza”⁵⁴, którą jej zwolennicy uznają za niezbędny warunek racjonalności świata. Nie wdając się w tym miejscu w szersze przedstawienie Jamesowskiej krytyki neoheglowskiego monizmu, zestawię jedynie dwa przytaczane przezeń zarzuty. Pierwszy zarzut dotyczy tego, że monizm kwestionuje obraz rzeczywistości dany nam w doświadczeniu, obraz charakteryzujący się nieusuwalnym pluralizmem. Stąd wynika drugi zarzut, który James oparł na twierdzeniu, że jedynym sposobem pozwalającym stwierdzić pojawianie się nowych bytów jest właśnie doświadczenie. Zarzut ten głosi, że monizm odrzuca wszelką realną nowość. Zgodnie z założeniem monizmu świat jest daną z góry jednością, „kolektywną formą istnienia”⁵⁵, w której obrębie nie

⁵² W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience...*, s. 403 (393).

⁵³ Zob. D.C. L a m b e r t h: *William James and Metaphysics of Experience...* s. 135.

⁵⁴ W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 67.

⁵⁵ Ibidem, s. 60.

może zaistnieć żadna nowość. Dla monizmu nowość jest synonimem czegoś irracjonalnego.

Pluralizm natomiast pojmuje rzeczywistość jako niepołączoną w żadnej wyższej jedności – świat ma wedle pluralistów naturę addytywną. „Nie potrafimy pojęciowo wyjaśnić tego – twierdzi James – w jaki sposób pojawiają się nowe byty; jeśli jednak już się pojawiają, możemy to doświadczalnie stwierdzić. W istocie bezustannie doświadczamy pojawiania się owych bytów. Nasze postrzeżeniowe doświadczenie nie idzie w parze z konceptualnym wyjaśnianiem: »że« wykracza poza »jak«. Tak więc zdroworozsądkowy pogląd na życie jako coś naprawdę dramatycznego, coś, z czym wiąże się określony dorobek, określone decyzje, jest dla pluralizmu możliwy do przyjęcia. »Wolna wola« nie oznacza nic innego, jak tylko nową jakość; toteż pluralizm akceptuje pojęcie wolnej woli”⁵⁶. W dalszym ciągu swych rozważań James nie wdaje się jednak w analizy dotyczące pojęcia wolnej woli, lecz koncentruje się na podstawowych zagadnieniach ontologicznych, takich jak czas, przyczynowość, nieskończoność. Zgodnie ze swą metodą pragmatyczną sprowadza dylemat monizm – pluralizm do kwestii pojawiania się nowych bytów. Kwestia ta może zostać rozstrzygnięta dzięki analizie naszych ludzkich działań – skoro wychodzimy w naszym działaniu od istnienia wolnej woli⁵⁷, to musimy także przyjąć pojawianie się nowych bytów. A ponieważ działanie ludzkie przebiega w czasie, pluralizm skłania się ku uznaniu, że jeśli „przekrój czasowy świata nie jest jednym monolitycznym, postulowanym przez monizm, blokiem istnienia; jeśli przynajmniej niektóre części przyszłości dodawane są do przeszłości, nie zawierając się w niej wirtualnie, ani też nie tkwiąc w niej *implicite* – wówczas przyszłość nie uczestniczy w przeszłości ani realnie, ani fenomenalnie; i w tym też stopniu może być uznawana za nową ontyczną jakość w dziejach świata”⁵⁸. Ponieważ za podstawową charakterystykę nowego bytu James uznaje jego indywidualność i niepowtarzalność⁵⁹, przeto kwestia pojawiania się nowych bytów sprowadza się w świetle tych słów do

⁵⁶ Ibidem, s. 71–72. Wyróżnienia w oryginale.

⁵⁷ Jamesa koncepcję wolnej woli dobrze oddają jego następujące słowa: „Sądzę, że wczoraj nastąpiło przesilenie w moim życiu. Ukończyłem pierwszą część drugiego *Essai* Renouviere i nie widzę żadnego powodu, dla którego jego definicja wolnej woli – podtrzymywanie danej myśli dlatego, że wybieram tę właśnie, a nie inną myśl – musi być definicją złudzenia. W każdym razie przyjmę teraz, aż do następnego roku, że nie jest to złudzenie. Moim pierwszym aktem wolnej woli będzie uwierzenie w wolną wolę”. Cyt. za: E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979, s. 621. Tłum. zmodyfikowane. Zob. też R.B. Perry: *The Thought and Character of William James*. Vol. 1. Boston 1935, s. 323.

⁵⁸ W. James: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 73.

⁵⁹ Zob. ibidem, s. 52.

pytania: czy moment naszego doświadczenia, który nazywamy nowym, jest oryginalny, a jeśli tak, to w jakim stopniu pozostaje niezdeterminowany przez momenty poprzednie?

Możliwe są tu dwie odpowiedzi. „Racjonalizujący intelekt”, jak to określa James, zawsze traktuje „strumień postrzeżeń jako złudzenie zmysłów, będące efektem powstawania nowych form z mieszaniny niezmiennych elementów, równie starych jak sam świat”⁶⁰. Już dwie wielkie syntezy starożytności: idealizm Platona i atomizm Demokryta, odrzucają nowość na rzecz koncepcji redystrybucji elementów. W ogólniejszym sensie – w świecie ujmowanym w kategoriach racjonalizmu nie ma miejsca na nowe byty. Dopiero radykalny empiryzm, z jego prymatem doświadczenia, jest filozofią, w której perspektywie możliwe staje się zasadne rozważenie problemu nowości.

Tej możliwości nie zapewnia pojęcie przyczynowości ukute przez intelektualizm, czy to w postaci analiz Leibniza, czy też Hume’a⁶¹. Intelektualizm czyni niemożliwym pojawianie się nowych bytów, gdyż relację przyczynowości przekształca w statyczną relację identyczności między dwoma pojęciami. Natomiast empiryzm – oczywiście w rozumieniu Jamesa – w poszukiwaniu źródłowego doświadczenia przyczynowości dochodzi do naszych działań, w których trakcie „doświadczamy tego, że uprzednie pole »świadomości«, zawierające w całej swej złożoności ideę rezultatu, stopniowo przeobraża się w kolejne pole świadomości, w którym rezultat ten albo ukazuje się jako osiągnięty, albo też jego osiągnięcie utrudniają przeszkody, których naporowi się przeciwstawiamy”⁶². Tu sięgamy samego rdzenia rozważań Jamesa, czyli połączenia problematyki przyczynowości, która dana jest tylko w doświadczeniu, jako nasza sprawczość czy aktywność, z problematyką nowości. Rozważając zagadnienie nowości w perspektywie doświadczenia religijnego, musimy uznać, jak to pokazałem wcześniej, że jedną z jego najważniejszych charakterystyk jest właśnie nowość. Najlepszy tego przykład stanowi doświadczenie założycielskie, będące źródłem nowej religii, które należy rozpatrywać jako akt twórczy *par excellence*. Jako takie możemy traktować doświadczenie Jezusa, konstytuujące relację człowieka z Bogiem opartą na zasadzie miłości, czy doświadczenie Buddy, dzięki któremu ludzkości zostaje udostępniony wymiar absolutnej wolności⁶³.

⁶⁰ Ibidem, s. 76.

⁶¹ Dla Jamesa bowiem klasyczny racjonalizm i tradycyjny empiryzm są na równi odmianami intelektualizmu.

⁶² Ibidem, s. 107.

⁶³ Zdaniem W. Kurpiewskiego, to dzięki temu doświadczeniu buddyjska metafizyka jest soteriologią. Zob. W. K u r p i e w s k i: *Filozofia pradžniaparamita. Droga bodhisattwy*. Kraków 2006, zwłaszcza s. 67–68.

Ale pojawienie się czegoś nowego w procesie twórczym nie jest zawisłe tylko i wyłącznie od naszych pragnień i naszej aktywności, ale także od wielu czynników natury niepsychicznej. Dlatego w tym miejscu James urywa swe rozważania, stwierdzając, że jeśli nasze doświadczenia przyczynowości i pojawiania się nowych bytów traktujemy „jako rodzajowo tożsame z tym, czym jest rzeczywista przyczynowość, powinniśmy opisywać również przypadki oddziaływania przyczynowego zewnętrzne wobec naszego własnego życia – a więc również przypadki fizykalne – w kategoriach doświadczenia wewnętrznego. Innymi słowy, powinniśmy głosić tzw. filozofię »panpsychizmu«”⁶⁴. Problematykę panpsychizmu najobszerniej przedstawia ostatnia książka Jamesa *A Pluralistic Universe*⁶⁵... Ten temat podejmę jednak w kolejnym rozdziale, teraz natomiast rozpa-trzę dokładniej podstawowe założenia radykalnego empiryzmu, by móc potem pełniej przedstawić, jak w jego perspektywie ujmować kwestię doświadczenia religijnego.

Podstawowe założenia radykalnego empiryzmu

Pojęcia „radykalny empiryzm” James zaczął używać w swych tekstach stosunkowo późno, ale zarazem stanowiło ono jeden z fundamentów jego myśli filozoficznej. Można stwierdzić, że wraz z przejściem do filozoficznej fazy swej myśli James intuicyjnie odwołał się do tego pojęcia. Użył go po raz pierwszy w przedmowie do książki *The Will to Believe* wydanej w 1897 roku. Publikacja *The Will to Believe* wyznacza czas, gdy psychologiczne zainteresowania Jamesa ustąpiły już ostatecznie miejsca pracy na polu filozofii. Nie odszedł on wprawdzie całkowicie od zainteresowań psychologicznych, czego najlepszym przykładem są *The Varieties of Religious Experience...*, przez niektórych badaczy przyjmowane wręcz jako swego rodzaju trzeci tom *The Principles of Psychology*⁶⁶. Ale niespokojny umysł Jamesa doprowadził go z czasem do tematów związanych z podstawowymi zagadnieniami filozoficznymi. Zostawiwszy za sobą budowę psychologii, którą zdefiniował ostatecznie „jako opis i wyjaśnianie

⁶⁴ Ibidem, s. 111.

⁶⁵ Zob. W. J a m e s: *A Pluralistic Universe*. Cambridge, Massachusetts, and London 1977. W apendyksie pt. *On the Notion of Reality as Changing* czytamy: „Nowość dana w doświadczeniu nie pojawia się skokami czy szarpnięciami, ona przesąca się niedostrzegalnie, sąsiadujące części doświadczenia mieszają się, najmniejsza realnie dana część bytu jednocześnie przychodzi i odchodzi”. Ibidem, s. 153.

⁶⁶ Zob. J. B a r z u n: *A Stroll with William James*. New York and London 1983.

stanów świadomości jako takich”⁶⁷, przeszedł od nauki do tworzenia własnej filozofii. W psychologii pozostawał funkcjonalnym dualistą, uznając odrębność umysłu od materii za podstawę, na której można oprzeć uprawianie nowo powstałej nauki. W filozofii jednakże odrzucił dualizm, a chcąc pozostać na stanowisku realistycznym uznał, że należy w tym celu odrzucić świadomość, którą ówcześni idealiści uważali za podstawowy substrat zjawisk.

We wspomnianej przedmowie do *The Will to Believe* James uzasadnia krótko nazwę, którą wybrał na określenie planowanej przez siebie filozofii: „Mówię »empiryzm«, ponieważ utrzymuje on, że nawet najbardziej pewne konkluzje dotyczące faktów należy uważać za hipotezy podatne na modyfikacje w toku przyszłego doświadczenia. Mówię »radykalny«, ponieważ traktuje on doktrynę monizmu jako hipotezę i inaczej niż połowiczny empiryzm znany pod nazwą pozytywizmu, agnostycyzmu czy naukowego naturalizmu, nie afirmuje w sposób dogmatyczny monizmu jako czegoś, z czym całe doświadczenie musi się liczyć”⁶⁸.

James nie zdążył za życia nadać spójnej postaci swym poglądom metafizycznym. W 1907 roku miał zamiar opublikować dzieło poświęcone radykalnemu empiryzmowi, ale pozostało ono tylko w postaci spisu treści oraz zestawu wydanych wcześniej artykułów⁶⁹. *Essays in Radical Empiricism* opublikował dopiero pośmiertnie R.B. Perry w 1912 roku⁷⁰. Książka ta zawiera jednak tylko artykuły Jamesa, które ukazały się drukiem w rozmaitych czasopismach filozoficznych w latach 1904–1905 i różni się od tego, co on sam zamierzał opublikować.

W swych polemikach z racjonalizmem James nieustannie podkreślał, że filozofia ma wychodzić od bezpośredniego doświadczenia. Osadzał się tym samym w tradycji empiryzmu, ale ją zarazem przekraczał. Chciał ją uwolnić od braków, jakie miała dawna filozofia empirystyczna – chodzi tu głównie o atomizm wrażeń i idei dominujący w poglądach Locke’a, Berkeley’a i Hume’a oraz w wyrastającej z nich tradycji asocjacionizmu⁷¹. Zwykły empiryzm nazywał „doktryną mentalnych atomów”⁷². Ostatecz-

⁶⁷ W. J a m e s: *Psychologia. Kurs skrócony...*, s. 35.

⁶⁸ W. J a m e s: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, and London 1979, s. 5.

⁶⁹ Zob. Ch.H. Siegfried: *Chaos and Context. A Study in William James*. Athens 1978, s. XI.

⁷⁰ W. J a m e s: *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, Massachusetts, and London, 1976.

⁷¹ Reprezentatywne dla tej tradycji są słowa Hume’a: „[...] umysł nigdy nie postrzega żadnego realnego związku między odrębnymi istnieniami”. D. H u m e: *Traktat o naturze ludzkiej*. Tłum. C. Z n a m i e r o w s k i. T. 2. Warszawa 1963, s. 471.

⁷² W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 126.

nym celem Jamesa było odrzucenie racjonalistycznej metafizyki substancji na rzecz metafizyki relacji. Odrzucenie monizmu skutkuje przyjęciem stanowiska pluralistycznego, zgodnie z którym James zaprzecza jedności świata, natomiast uznaje za konieczną jego ciągłość. A ciągłość jest możliwa dzięki relacjom, które są według niego dane w doświadczeniu. Jedną z najważniejszych tez filozofii radykalnego empiryzmu znajduje wyraz właśnie w twierdzeniu o możliwości ujęcia relacji przez poznającą świadomość, a zatem możliwości rozpoznania metafizycznej struktury rzeczywistości bezpośrednio, w samym akcie doświadczenia.

W opublikowanym w 1882 roku esej *Poczucie racjonalności* za najbardziej twórcze dla filozofii formułuje następujące stwierdzenie: „Najgłębsza natura rzeczywistości jest podobna do s i ł, którymi władasz”⁷³. Sformułowanie to można potraktować jako pierwsze sformułowanie fundamentalnej antropologii Jamesa⁷⁴, zgodnie z którą ujęcie relacji przez świadomość jest tożsame z rozpoznaniem metafizycznej struktury rzeczywistości. Podstawowe rysy tej antropologii można zawrzeć w następującym zdaniu: rzeczywistość jest siecią wzajemnie powiązanych przedmiotów ujmowanych jako takie przez świadomość wraz z możliwościami i ograniczeniami, jakie wynikają z jej natury i z uprzedniej ludzkiej działalności. Ludzkie doświadczenie to świadomy przepływ zawarty wewnątrz rzeczywistości, która także płynie i także się zmienia. Rzeczywistość jest ciągła, a zarazem twórcza – nieustannie pojawiają się w niej nowe elementy. Ludzkie życie przeżywane bywa najczęściej w centrum tego świadomego przepływu, w ograniczonym i znanym kręgu doświadczeń zinterpretowanych zgodnie z naszym systemem pojęciowym. Zdarzają się jednak sytuacje, w których wyrwani jesteśmy z tego spokojnego centrum i w których sięgamy ku obrzeżom (*fringes*) świadomości. Te skrajne, peryferyjne rejony świadomości są z punktu widzenia centrum niejasne i mętne, pozostają wszakże w ciągłości z jasnym centrum i są głęboko znaczące. Jak wiemy z rozdziału pierwszego, owe peryferyjne obszary świadomości interesowały Jamesa w jego analizie doświadczenia religijnego oraz innych niezwykłych doświadczeń psychicznych – od stanów percepcji estetycznej aż po epizody psychotyczne. Są to obszary doświadczenia istotne dla właściwego ujęcia jasnego i klarownego centrum świadomości. To między innymi dzięki nim mamy bezpośredni – bo pozapojęciowy – kontakt z rzeczywistością, która nie jest substancją czy istotą, lecz relacjonalną rozmaitością. Jej tworzywo to czyste doświadczenie.

⁷³ W. J a m e s: *Poczucie racjonalności*. W: I d e m: *Prawo do wiary...*, s. 108.

⁷⁴ Zob. J.J. M c D e r m o t t: *James Anticipation of Contemporary Experience*. In: *The Philosophy of William James*. Ed. W. C o r t i. Hamburg 1976, s. 88.

Jako psycholog, zajmował James stanowisko dualistyczne i jego główna zasługa na polu psychologii to wypracowanie koncepcji strumienia świadomości. Zasadnicze znaczenie dla koncepcji strumienia świadomości ma stwierdzenie, że pierwotny jest strumień przeżyć, który wtórnie dopiero dzieli się na proste wrażenia, będące już jednak dziełem abstrakcji. Ciągłość strumieniowi świadomości zapewnia jego struktura, w której wyróżniamy części zasadnicze i części przechodnie. „Części zasadnicze odpowiadają temu, co określano jako jakości zmysłowe czy idee; części przechodnie obejmują wszystkie relacje i związki między częściami zasadniczymi, są jakby specjalnymi łącznikami między nimi, są bezpośrednim przeżyciem łączności”⁷⁵. Dotychczasowej filozofii kłopot sprawiał właśnie status relacji, czyli części przechodnich strumienia świadomości. Z jednej strony ich istnienie było negowane, co prowadziło do sensualizmu, najbardziej radykalnego w przypadku Hume’a, który odrzucił możliwość zachodzenia relacji zarówno w umyśle, jak i poza nim. Z drugiej strony do głosu dochodzili zwolennicy racjonalizmu, który odrzucał możliwość poznania relacji w bezpośrednim odczuciu, rezerwując tę zdolność dla tak lub inaczej pojętego rozumu. „Z naszego punktu widzenia – komentuje James – ani sensualizm, ani intelektualizm nie mają racji. Jeśli w ogóle istnieje coś takiego jak przeżycia, to *tak jak jest pewne, że relacje między rzeczami istnieją in rerum natura, równie, a nawet bardziej pewne jest to, że istnieją odczucia, dzięki którym relacje są znane*. Występujące w języku spójniki, zaimki, przysłówki, formy syntaktyczne czy infleksja głosowa wyrażają stopniowania i inne relacje, które odczuwamy jako istniejące pomiędzy większymi przedmiotami naszej myśli. Mówiąc w kategoriach przedmiotowych: istnieją rzeczywiste relacje, które się pojawiają; mówiąc w kategoriach podmiotowych; istnieje strumień świadomości, który im dorównuje dzięki swemu wewnętrznemu zabarwieniu. Relacji jest nieskończenie wiele, żaden język nie jest w stanie tej wielości dorównać. Powinniśmy mówić o przeżyciu *i*, o przeżyciu *jeśli*, o przeżyciu *ale*, o przeżyciu *przez*, zupełnie tak samo, jak mówimy o przeżyciu niebieskości czy zimna”⁷⁶.

Tak przedstawił James kwestię relacji w ujęciu swej psychologii. Ale w swojej filozofii chciał ostatecznie rozwiązać fundamentalny problem relacji poznawczej między świadomością a rzeczami. Jak już zaznaczałem, dualizm nigdy nie był stanowiskiem, które odpowiadałoby filozoficznemu temperamentowi Jamesa – uznawał on raczej dualizm za konieczną filozoficzną podstawę nauki w jej aktualnej postaci. Jednak przechodząc

⁷⁵ H. Buczyńska-Garewicz: *James...*, s. 66.

⁷⁶ W. James: *Potok świadomości*. W: H. Buczyńska-Garewicz: *James...*, s. 147–148.

od psychologii do filozofii, opierał się na osiągnięciach wypracowanej przez siebie psychologii. Innymi słowy – koncepcja strumienia świadomości posłużyła mu za model budowy rzeczywistości. Analogicznie jak w introspekcji odnajdujemy, że strumień świadomości jest samowystarczalny, zawiera bowiem wszystko, co tłumaczy jego strukturę i ciągłość, tak w przepływie doświadczenia znajdujemy wszystko, co jest potrzebne, by wyjaśnić strukturę i spójność rzeczywistości. „Wielką przeszkodą dla radykalnego empiryzmu – twierdzi James – jest zakorzenione we współczesnym myśleniu racjonalistyczne przekonanie, że bezpośrednio dane doświadczenie jest podzielone, a nie całościowe, i że potrzebna jest jakaś wyższa aktywność łącząca”⁷⁷.

James przechodzi do filozofii wraz z odrzuceniem świadomości jako niezależnego substratu przeżyć. „Sądzę – pisze – że świadomość taka, jak ją się powszechnie przyjmuje, tj. jako pewną całość lub jako czystą aktywność, płynną, nierozciągłą, przeźroczystą, nie mającą własnej treści, podlegającą bezpośredniemu autopoznaniu, słowem, jako coś duchowego, otóż sądzę, że taka świadomość jest czystą fantazją”⁷⁸. Świadomość nie istnieje, według niego, jako odrębny byt, lecz stanowi jedynie funkcję w obrębie doświadczenia, funkcję *poznawania*. Świadomość to założenie konieczne do wytłumaczenia faktu, że rzeczy nie tylko *są*, ale i *są znane*⁷⁹. Jeżeli mówimy „świadomość”, to nazywamy tak wyłącznie odnoszenie się jednej części doświadczenia do innej jego części. Odrzucenie świadomości to sposób Jamesa na poradzenie sobie z fatalnym dla teorii poznania dualizmem, rozszczepieniem na świadomość i jej przedmiot. Subiektywność i obiektywność stają się wtedy tylko funkcjonalnymi atrybutami, wtórnie dodawanymi do doświadczenia wówczas, gdy o nim myślimy. Tym, co potencjalnie może stać się podmiotem albo przedmiotem, jest „bezpośrednie pole teraźniejszości”⁸⁰, które James nazywa czystym doświadczeniem.

Na tych podstawach James rozpoczął budowę swej filozofii radykalnego empiryzmu. Najbardziej syntetyczne przedstawienie założeń radykalnego empiryzmu znajdujemy w przedmowie do *Znaczenia prawdy*: „Radykalny empiryzm składa się, po pierwsze, z pewnego postulatu, następnie z pewnego stwierdzenia faktu i wreszcie z uogólnionego wniosku.

Postulat ów głosi, że jedynym przedmiotem debat wśród filozofów mają być rzeczy definiowalne w kategoriach wywiedzionych z doświad-

⁷⁷ Ibidem, s. 66.

⁷⁸ W. J a m e s: *Pojęcie świadomości*. W: H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z: *James...*, s. 156.

⁷⁹ Zob. W. J a m e s: *Does »Consciousness« Exist?* In: I d e m: *Essays in Radical Empiricism...*, s. 4.

⁸⁰ Ibidem, s. 13.

czenia. [Rzeczy o naturze pozadoświadczałnej mogą istnieć *ad libitum*, lecz nie należą one do dziedziny debaty filozoficznej].

Owo stwierdzenie faktu głosi, że relacje pomiędzy rzeczami, zarówno koniunktywne, jak i dysjunktywne, są tak samo sprawą bezpośredniego, poszczególnego doświadczenia jak same rzeczy, nie mniej i nie więcej.

Uogólniony wniosek głosi, że następujące jedna po drugiej części doświadczenia powiązane są w całość za sprawą relacji, które same należą do doświadczenia. Krótko mówiąc, bezpośrednio ujmowany wszechświat nie potrzebuje żadnej obcej, transempirycznej, spajającej podbudowy, lecz sam przez się ma przemyślaną czy ciągłą strukturę⁸¹.

Omówię teraz krótko te trzy postulaty. Postulat radykalnego empiryzmu stanowi wyraz metodologicznych restrykcji, które James wiąże z uprawianiem filozofii. Jest także ściśle powiązany z tak zwaną zasadą Jamesa⁸², która brzmi: Wszystko, co realne, jest gdzieś doświadczane, wszystko, co doświadczane, musi być gdzieś realne. Zasada ta głosi absolutny prymat doświadczenia i sprzeciwia się tej tradycji filozoficznej, która za główny przedmiot analizy filozoficznej uważa wytwory naszego aparatu pojęciowego. W dyskusji nad przedmiotem filozofii James zajmuje klarowne stanowisko: za przedmiot filozofii uznaje rzeczywistość. Rzeczywistość jest dana w doświadczeniu. James odrzuca intelektualistyczne przekonanie, że nie ma poznania prawdziwego poza pojęciami. Zadanie filozofa polega na zbadaniu różnorodnych form doświadczenia i określeniu ich natur. W filozofii możliwa jest debata dotycząca tylko pojęć, jest ona jednak (podobnie zresztą jak same pojęcia) wtórna, chociaż bez wątpienia charakteryzuje się częstokroć większym stopniem ścisłości niż próby pojęciowego oddania natury doświadczenia.

Stwierdzenie faktu odnosi się do statusu teorii relacji. Przedstawię ją tylko w takiej mierze, jakiej wymagają dalsze rozważania. Już w *The Principles of Psychology* James twierdził, że w odpowiednio głębokiej introspekcji mamy dostęp nie tylko do atomistycznie pojętych danych zmysłowych, ale i do konstytuujących ciągłość strumienia świadomości momentów przejściowych. W tak pojętej introspekcji postrzegamy relacje tak, jak postrzegamy rzeczy. Ciągłość strumienia świadomości zapewniają relacje, zarówno koniunktywne, jak i dysjunktywne. Problematyka uczucia, a w szczególności uczucia relacji zajmowała Jamesa już od samego początku jego kariery naukowej; jeden z pierwszych napisanych tekstów, zatytułowany *Funkcja poznawania*, a pochodzący z 1884 roku, poświęcił

⁸¹ W. J a m e s: *Znaczenie prawdy...*, s. 10. Podaję częściowo w tym fragmencie tłumaczenie własne, gdyż tekst podany w książce odbiega od angielskiego oryginału.

⁸² Zob. J.J. M c D e r m o t t: *Introduction*. In: W. J a m e s: *Essays in Radical Empiricism...*, s. XXVIII.

temu zagadnieniu. Stwierdza w nim, że czucie stanowi podstawowy element każdego aktu poznawczego⁸³. Czucie relacji jest kluczem do całej filozofii Jamesa, gdyż według niego radykalny empirysta nie może odrzucić tezy, że relacje koniunktywne są dane w doświadczeniu. Odrzucenie możliwości postrzegania relacji koniunktywnych miało, jego zdaniem, tragiczne skutki dla filozofii, ponieważ – jak uważa – „jest to punkt strategiczny, miejsce, przez które, jeśli zostanie uczyniony wyłom, wszelkie dialektyczne zepsucia i metafizyczne fikcje napływają do filozofii”⁸⁴. Filozofię, jaką zastał James, zdominował język i dystynkcje pojęciowe, a jej głównym błędem było, jak twierdzi, uznawanie za rzeczywiste tylko tego, co ma nazwę. Błąd ten popełniała, jego zdaniem, zarówno filozofia racjonalistyczna, jak i empirystyczna.

Z kolei uogólniony wniosek wyraża kolejny ważny wątek myśli Jamesa, to znaczy jego pluralizm. James odrzuca metafizykę substancji, uznając, że do konstytucji świata wystarcza postrzeganie relacji – jeżeli bowiem istnieje czucie relacji, to są one wystarczającym spoiwem rzeczywistości. James odrzuca wszelką metafizykę monistyczną oraz idealistyczną, podobnie jak odrzuca inne niż doświadczenie czynniki eksplanacyjne, takie jak: idee wrodzone, transcendentalne *ego*, Absolut czy Hegłowska idea.

Analizując radykalny empiryzm należy wyraźnie zaznaczyć, że James nie chce odchodzić od zdroworozsądkowej konstatacji, że ciała i umysły istnieją. Porzuca wprawdzie konstytutywny dla jego psychologii dualizm świadomości i jej przedmiotu, ale w pewnym sensie zachowuje podejście funkcjonalistyczne – myśli i rzeczy traktuje teraz jako funkcje czystego doświadczenia. Jednym z wielu powodów, że nie satysfakcjonował go jednak ów przyjmowany niegdyś przezeń dualizm, jest to, że prowadził on nieuchronnie do przyjęcia stanowiska materialistycznego. Według G.E. Myersa „Większość myślicieli, jeżeli byliby przekonani, że w ich introspekcji przejawiają się tylko procesy fizyczne, argumentowałoby na rzecz materializmu, lecz James odrzucał materializm, nawet jeśli zgadzał się co do tego, że introspekcja odnajduje tylko materialne (fizjologiczne) zjawiska. Ten paradoks był jego najgroźniejszym wyzwaniem. Kiedy wszystko, co postrzegamy i odnajdujemy w introspekcji, wydaje się fizyczne, jak możemy uniknąć materialistycznego pojmowania świata? Radykalny empiryzm był metafizyczną odpowiedzią Jamesa”⁸⁵.

Istota tej odpowiedzi tkwiła w zwróceniu uwagi na to, że różnica między ciałem a umysłem nie jest ostateczna i niepodlegająca dalszej ana-

⁸³ Zob. W. J a m e s: *Znaczenie prawdy...*, s. 17–18.

⁸⁴ W. J a m e s: *Essays in Radical Empiricism...*, s. 25.

⁸⁵ G.E. M y e r s: *William James...*, s. 308.

lizie. To bowiem, czy jakąś porcję doświadczenia określimy w taki czy w inny sposób, jako coś fizycznego albo jako coś mentalnego, zależy od *relacji* tej części doświadczenia z innymi częściami doświadczenia. Ta właśnie relacja wyznacza specyficzny kontekst, który pozwala nam klarownie ująć jakiś element rzeczywistości – jak wtedy, gdy stwierdzamy, że to jest pióro, czy też że jest to moje spostrzeżenie pióra. Wzięte osobno, doświadczenie pióra jest czystym *tym*, a dopiero zwróciwszy uwagę na funkcję, jaką doświadczenie owo pełni w relacji do złożonego świata innych części doświadczenia, można stwierdzić, czy chodzi tu o fizyczną rzecz czy o mentalny obraz. Psychopatologia pokazuje wyraźnie, że zaburzone funkcjonowanie ludzkiego umysłu prowadzi do mylnych rozróżnień w tej dziedzinie – chory bierze swe mentalne obrazy za fakty, a ignoruje rzeczy fizyczne, traktując je jak złudzenia. Bez wątpienia, znajomość psychopatologii i zainteresowanie odmiennymi stanami świadomości wpłynęły na poglądy Jamesa w tej kwestii. Jak zaznaczyłem, filozofia czystego doświadczenia nie zajmuje się tylko centrum naszego pola świadomości, z równym zainteresowaniem zajmuje się ona jego brzegami i obszarami odmiennego funkcjonowania świadomości. Fascynacja Jamesa fenomenami z obrzeży świadomości, niezwyklejmi zjawiskami natury psychicznej, a także doświadczeniami religijnymi, ocierającymi się o psychopatologię, staje się teraz jeszcze bardziej zrozumiała w perspektywie jego metafizyki. James szuka takich obszarów doświadczenia, które pomogłyby mu w znalezieniu odpowiedzi na pytanie o naturę czystego doświadczenia. Ale także rozwijanie metafizyki czystego doświadczenia ma dostarczyć narzędzi do zrozumienia natury najbardziej zaawansowanych doświadczeń religijnych, czyli doświadczeń mistycznych. W nich bowiem dochodzi do najpełniejszego zjednoczenia świadomości z danym jej światem.

W artykule *The Thing and Its Relations* znajdujemy klarowne określenie czystego doświadczenia: „Czystym doświadczeniem nazywam bezpośredni przepływ życia dostarczający materiału dla naszej późniejszej refleksji dokonywanej za pomocą kategorii pojęciowych. Można przypuszczać, że tylko noworodek lub ludzie pogrążeni na poły w śpiączce, spowodowanej sennością, narkotykami, chorobą lub uderzeniem, mają czyste doświadczenie w dosłownym sensie *czegoś*, które nie jest jeszcze żadnym określonym *czymś*, chociaż jest gotowe, by stać się czymkolwiek; jest pełne jedności i wielości, które jednak się w nim nie pojawiają; nieustannie zmienne, w sposób tak zawikłany, że jego fazy przenikają się wzajemnie i w żadnym punkcie nie może być uchwycona ani różnica, ani tożsamość. Czyste doświadczenie w tym stanie jest tylko inną nazwą czucia lub wrażenia. Lecz jego przepływ pojawia się nie wcześniej jak wraz z jego skłonnościami do wypełniania się uwydatnieniami, które następ-

nie są identyfikowane, ustalane i abstrahowane. Od tego momentu doświadczenie płynie, jak gdyby mieniąc się przymiotnikami i rzeczownikami, przyimkami i spójnikami. Jego czystość jest tylko względnym określeniem oznaczającym proporcjonalną zawartość niezwerbalizowanych wrażeń, które ciągle zwiera”⁸⁶. Z przytoczonego opisu można wynioskować, że „czystość” doświadczenia polega przede wszystkim na nieobecności pojęć wtórnie ujmujących jego treść – jako treść właśnie; że jest to czystość jego daności. Jest zatem czyste doświadczenie podstawą ludzkiego doświadczenia, niekonceptualną danością pierwotnego pola tego, co bezpośrednio, co poprzedza wszelkie struktury interpretacyjne, w tym przede wszystkim rozróżnienie na podmiot i przedmiot.

Pojęcie czystego doświadczenia można interpretować na różne sposoby. W tej pracy podam co najmniej trzy. Wyjściowo można wyróżnić dwa rozumienia tego pojęcia, jak czyni to M.P. Ford⁸⁷. Pierwsze z nich, które dobrze oddaje przytoczony cytat, ujmuje czyste doświadczenie jako prerefleksyjne wrażenie, czyste w tym sensie, że jeszcze niepoddane analizie i nieskażone pojęciami. Będąc właściwie przeświadome, jest jednakże pewnym rodzajem poznania, nieuchwytnym bez głębszej introspekcji. W taki sposób funkcjonuje czyste doświadczenie jako filozoficzny potomek kategorii czucia, niezwykle istotnej w psychologii Jamesa. W tak rozumianym czystym doświadczeniu rzeczy i relacje pozostają nieodróżnicowane; proces rozróżniania z reguły prowadzi do zapoznania tego, że relacje także są dane w doświadczeniu, jak to pokazywał James w swej krytyce empiryzmu.

Drugie rozumienie czystego doświadczenia, które wyróżnia Ford, to ujęcie go jako pojęcia metafizycznego, za którego pomocą próbujemy opi-

⁸⁶ W. J a m e s: *The Thing and Its Relations*. In: I d e m: *Essays in Radical Empiricism...*, s. 46. Na takie rozumienie czystego doświadczenia wskazuje H. Smith, analizując buddyjskie doświadczenie medytacyjne: „[...] etapy tantrycznej medytacji buddyjskiej stanowią odwrócenie stadiów rozwoju percepcyjnego i kognitywnego według ujęcia przedstawicieli szkoły konstruktywistycznej w psychologii dziecka, takich jak Piaget, Gesell, Kagan, Lois Murphy, Brunner i inni. Jako odwrócona paralela procesów, za pośrednictwem których małe dziecko stopniowo zyskuje (konstruuje) najpierw poczucie własnego ja, wokół którego organizuje swoje doświadczenie, a następnie struktury pozwalające mu organizować własne spostrzeżenia, a później myśli, medytacja tantryczna rozmontowuje te struktury. Po fazie wstępnej, podczas której lama uczy się świadomej introspekcji, druga faza rozbija struktury jego myśli i umożliwia regresję do świata czystej percepcji. Trzeci krok wychodzi z tego punktu i rozbija procesy organizowania percepcji, które pojawiły się w okresie niemowlęcym. Czwarta i ostateczna faza znosi mechanizmy organizacyjne, które wytworzyły w dziecku poczucie własnego ja, i pozwala lamie doświadczać świata bez przysłańającego go poczucia siebie”. H. Smith: *Oczyścić drzwi percepcji*. Tłum. E.M. Ulińska. Warszawa 2010, s. 103–104.

⁸⁷ Zob. M.P. F o r d: *William James's Philosophy. A New Perspective*. Amherst 1982, s. 81–82.

sać tworzywo rzeczywistości. Zgodnie z zamiarem Jamesa koncepcja czystego doświadczenia oprócz odpowiedzi na pytanie o tworzywo rzeczywistości miała także pomóc w rozwiązaniu problemu relacji poznawczej między rzeczą a myślą. Zdaniem M.P. Forda, to rozwiązanie jest nierealistyczne. Także G.E. Myers uważa, że James cofa się tu do Berkeleya idealizmu subiektywnego, by uratować się przed materializmem⁸⁸. James napotkał bowiem ten sam problem, z którym Berkeley poradził sobie, by tak rzec, teologicznie – mianowicie, jak uzasadnić niezależne od umysłu istnienie rzeczy, których *esse* to *percipi*, bez popadania w idealizm lub materializm. Nawiązując do ostatniego paragrafu tego rozdziału, chciałbym zaznaczyć, że z problemem tym zdołała się uporać filozofia buddyjska, wypracowując koncepcję dharm, które można porównać z Jamesowskimi „kroplami doświadczenia”⁸⁹.

Metafizyczne rozumienie czystego doświadczenia jest także podstawą pluralizmu Jamesa. Należy bowiem właściwie mówić nie o czystym doświadczeniu, lecz o „czystych doświadczeniach”, zawsze w liczbie mnogiej. „Przypuśćmy – proponuje James – że pierwotna rzeczywistość ma naturę neutralną i nazwijmy ją również niejednoznaczną nazwą *zjawiska*, *danego*, *Vorfindung*. Co do mnie, to wolałbym tu używać liczby mnogiej i mówić o czystych doświadczeniach. Można to nazwać monizmem, lecz jest to monizm rudymenarny i absolutnie przeciwny tzw. bilateralnemu monizmowi naukowego pozytywizmu czy monizmowi spinozistów”⁹⁰.

Najbardziej klarownie przedstawia swe stanowisko w słynnym artykule *Does „Consciousness” Exist?*: „[...] nie ma ogólnego tworzywa, z którego doświadczenie jako takie byłoby uczynione. Jest tak wiele tworzyw, jak wiele jest »natur« w rzeczach doświadczanych. Jeśli zapytacie mnie, z czego uczyniony jest jakikolwiek kawałek czystego doświadczenia, odpowiedź jest zawsze taka sama: jest uczyniony z *tego*, co właśnie się pojawia, z przestrzeni, z intensywności, płaskości, brązowości, ciężkości i licho wie czego jeszcze. [...] Doświadczenie jest tylko kolektywną nazwą tych wszystkich zmysłowych natur i poza czasem i przestrzenią (i jeśli chcecie, »bytem«) nie pojawia się żaden uniwersalny element, z którego wszystkie rzeczy są uczynione”⁹¹. Takie rozumienie czystego doświadczenia sprawia, że nie jawi się ono już jako konceptualna abstrakcja, swego

⁸⁸ G.E. Myers: *William James...*, s. 320.

⁸⁹ Zob. Ł. Trzeciński: *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*. Kraków 1992, s. 11–13.

⁹⁰ W. James: *Pojęcie świadomości*. W: H. Buczyńska-Garewicz: *James...*, s. 158.

⁹¹ W. James: *Does „Consciousness” Exist?* In: *Idem: Essays in Radical Empiricism...*, s. 14.

rodzaju substrat zastępujący odrzucaną przez Jamesa świadomość. Nieusuwalny pluralizm czystych doświadczeń nie pozwala domniemywać, że za tą kategorią kryje się coś jednego, co mogłoby być *sui generis* substancją zjawisk i świadomości. Pozostałość idei substancji stanowi w systemie Jamesa jedynie koncepcja ciągłości – wpierw strumienia świadomości, potem – strumienia czystego doświadczenia. A używając wyrażenia z buddyzmu zen – czyste doświadczenie to czyste widzenie, pozakategorialne postrzeganie tego, co jest. Koncepcja świadomości jako substratu tak pojętego postrzegania okazuje się po prostu bezużyteczna.

Rozumienie czystych doświadczeń jako nieusuwalnie pluralistycznych celnie oddaje, moim zdaniem, istotę radykalnego empiryzmu. Jest także bardzo ważne ze względu na rozważaną wcześniej problematykę nowości, albowiem każde nowe, indywidualne doświadczenie jest swego rodzaju – wedle obrazowego ujęcia Jamesa – spulweryzowanym absolutem. To genialne wyrażenie Jamesa – proponuje on, ni mniej, ni więcej, taką wizję metafizyczną, w której każde doświadczenie stanowi samo dla siebie absolut, jest w pełni samowystarczalne i nie wymaga żadnych zewnętrznych uzasadnień – bo nie ma żadnego „zewnątrza”⁹². Używając natomiast metafory, ulubionego środka ekspresji, po jaki sięga James, można powiedzieć, że tkaninę rzeczywistości tworzą poszczególne czyste doświadczenia, już to ujmowane jako rzeczy i tym samym będące jej wątkami, już to ujmowane jako relacje pomiędzy rzeczami, czyli stanowiące ośnowę tkaniny. Filozof, który napisał, że „filozofie są tylko różnymi obrazami świata powstałymi w umysłach różnych jednostek”⁹³, w swej pracy posiłkował się wyobraźnią opartą na przestrzennych, wręcz malarskich analogiach. Już psychologię Jamesa nazywa się „impresjonistyczną”⁹⁴, a on sam uznawał, że filozofia składa się z dwu składników: z wizji i z rozumowań. Swoją radykalny empiryzm nazywał czasem filozofią mozaikową, filozofią pluralnych faktów, które tak jak mozaika stykają się brzegami, a doświadczenia przejścia stanowią ich spoiwo⁹⁵. W takiej

⁹² Jest to pluralizm rzeczywisty, w odróżnieniu od pluralizmu Leibniza, w którym można pojmować monady jako ostatecznie zależne od Boga, a więc jako stanowiące swego rodzaju pomniejsze bóstwa. Pomimo różnic Leibniz jest jednak bliski panteistycznemu monizmowi Spinozy. Tak interpretował Leibniza pragmatysta J. Dewey – zob. P. Gutowski: *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya*. Lublin 2002, s. 87–88.

⁹³ Cyt. za: G.E. Myers: *William James...*, s. 317.

⁹⁴ Zob. R. Stachowski: *Impresjonizm psychologii Jamesa*. W: W. James: *Psychologia. Kurs skrócony...*, s. 15–29. Mówienie o „impresjonizmie” nie musi być zarzutem pod adresem Jamesa – czyż obrazy impresjonistów nie przedstawiają świata postrzeganego takim, jak jawi się on naszym oczom?

⁹⁵ G.E. Myers uważa, że James „wyobrażał sobie czyste doświadczenia jako nieskończoną różnorodność kompleksów wrażeniowych, które zajmują niemający granic, ogrom-

perspektywie metafizycznej ujęcie powstawania nowych bytów jedynie jako procesu redystrybucji niezmiennych elementów staje się wręcz niemożliwe. Rzeczywistość w rozumieniu Jamesa nieustannie wzrasta, można ją wręcz zdefiniować jako proces pojawiania się nowości. Tym, co zapewnia tak pojętej rzeczywistości stałość i strukturę, jest w pewnej mierze aparat poznawczy człowieka – pojęcia, które ustatyczniają przebieg naszego doświadczenia.

Doświadczenia rzeczy i doświadczenia relacji mają tę samą naturę, tak samo jak umysł i materia. „Istnieje »świadomość« tych relacji – pisze James – tak samo jak istnieje »świadomość« elementów wchodzących w relacje. W efekcie można zaobserwować i wyróżnić pola doświadczeń, a na skutek wielkiej różnorodności relacji jedno i to samo doświadczenie może w tym samym momencie występować w wielu różnych polach. Tak więc w pewnym kontekście dane doświadczenie może być zaklasyfikowane jako zjawisko fizyczne, podczas gdy w innym występuje ono jako fakt świadomości – podobnie jak jedna i ta sama kropla atramentu może należeć równocześnie do dwu przecinających się linii, wertykalnej i horyzontalnej”⁹⁶. Na plan pierwszy wysuwa się fundamentalna teza, że pierwotna rzeczywistość ma naturę neutralną, ani psychiczną, ani fizyczną – tym, co dane, jest konkretne czyste doświadczenie. „Myśl i rzecz mają tę samą substancję, jest nią doświadczenie. [...] Doświadczenie tworzy dwa rodzaje pól (fizyczne i psychiczne), które różnią się między sobą wewnętrznymi relacjami. Dane zjawisko zostaje uświadomione czy poznane przez dodanie do niego innego zjawiska, nie zaś przez rozdwojenie wewnętrzności”⁹⁷. W tym właśnie sensie różnica między myślami a rzeczami nie ma charakteru ontologicznego, ale czysto funkcjonalny. Wraz z pojawieniem się cząstki czystego doświadczenia, co zachodzi zawsze w sieci relacji z innymi częściami doświadczenia, niejako „od razu” staje się ono fizyczne lub mentalne – i te charakterystyki konkretnego czystego doświadczenia wypływają z całości sieci relacji poznawczych, są przez tę całość wyznaczone.

Każde czyste doświadczenie jest radykalnie nowe i odmienne od każdego innego doświadczenia. Tym, co przepływowi doświadczeń nadaje

ny, przestrzenny obszar; wewnątrz tego obszaru wielość faktów tworzy świat, który może być spojony i ujęty mentalnie jako układanka relacji. Umysły i ciała oraz ich interakcje mogą być wyobrażane jako czyste doświadczenia pozostające we wzajemnych relacjach, a każde z nich jest ożywionym kawałkiem przestrzeni połączonym nieskończoną liczbą dróg z innymi ożywionymi kawałkami przestrzeni w tym samym obszarze”. G.E. Myers: *William James...*, s. 318.

⁹⁶ W. J a m e s: *Pojęcie świadomości*. W: H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z: *James...*, s. 158.

⁹⁷ Ibidem, s. 154 i 160.

pewną spójność oraz wrażenie stałości i powtarzalności, jest specyficzny rodzaj wtórnych, ustatycznionych doświadczeń, jakimi są pojęcia. Względna stałość i niezależność od postrzeżeń charakteryzująca pojęcia odpowiada za nasze wrażenie, że przepływ doświadczenia nie jest chaotyczny. Innymi słowy – umysł jest nazwą nadawaną tej części doświadczenia, dzięki której dochodzi do wyłaniania się wzorców strukturujących przepływ doświadczenia⁹⁸. Ale takie „gładkie” zreferowanie poglądów Jamesa nie doprowadzi nas daleko, gdyż jak trafnie zauważa P. Gutowski, „Ostatecznie trzeba zapewne powiedzieć, że adekwatne wyrażenie intuicji jednoczesnej jedności czystego doświadczenia i »tkwiącej« w nim wielości nie jest możliwe, tak jak nie jest możliwy w pełni komunikatywny opis przeżyć mistycznych. Próby opisu wielości w jedności czystego doświadczenia, jakie James podejmował, ocierają się o niespójność, która jednak ma swoją zasadniczą przyczynę w samej »materii«, wymykającej się werbalizacji”⁹⁹. Nim jednak przejdziemy do bliższego rozważenia tego problemu na konkretnym przykładzie próby analizy doświadczenia mistycznego – jeszcze parę uwag natury ogólnej.

Pragmatyzm a radykalny empiryzm

Pora teraz na uwagi natury metodologicznej. Koncepcja czystego doświadczenia ma na celu pokazywanie, że podział na podmiot i przedmiot ma charakter wtórny, a ponadto bywa kłopotliwy, generuje bowiem wiele sztucznych problemów związanych z potrzebą wyjaśnienia relacji poznawczej między poznającym a poznawanym. Odpowiedź na pytanie o naturę poznania ma wynikać z samego doświadczenia. Mamy tu do wyboru trzy możliwości:

1. Gdy zarówno poznający, jak i poznawane są dwoma kawałkami tego samego doświadczenia rozpatrywanego dwa razy w różnych kontekstach – jest to przypadek postrzeżenia.

⁹⁸ Przytoczmy tu ponownie opinię A. Ayera, który sugeruje, że spójność poglądom psychologicznym i filozoficznym Jamesa nadaje koncepcja, iż struktura umysłu ulega zmianom w toku doświadczenia: „Sądy aprioryczne byłyby w istocie »wiecznie« prawdziwe w aktualnym zbiorze »przedmiotów mentalnych«, ale »przedmioty mentalne« tworzące nasz »idealny schemat« mogłyby w każdej chwili podlegać zmianom pod wpływem kolejnych doświadczeń”. A.J. Ayer: *Filozofia w wieku XX*. Tłum. T. Basznia k. Warszawa 2000, s. 103. Takie ujęcie oznacza, że w filozofii Jamesa prawda nie może w żadnym tego słowa znaczeniu być nazwana absolutną czy wieczną, jak to pokazałem w rozdziale drugim.

⁹⁹ P. Gutowski: *Między monizmem a pluralizmem...*, s. 175–176.

2. Gdy dwa kawałki aktualnego doświadczenia należą do tego samego podmiotu, z wyraźnymi obszarami koniunktywnego doświadczenia przejściowego między nimi – jest to przypadek wiedzy pojęciowej.

3. Gdy to, co znane, jest doświadczeniem możliwym dla tego lub innego podmiotu, doświadczeniem, do którego mogą doprowadzić przejścia koniunktywne wtedy, kiedy będziemy je wystarczająco długo kontynuować¹⁰⁰.

Zobaczmy, jak zarysowana w radykalnym empiryzmie wizja rzeczywistości sprawdza się w odniesieniu do pragmatycznej koncepcji prawdy. Przypadek trzeci, który jest formalnie redukowalny do przypadku drugiego, odnosi się, jak zaznacza James, do rozumienia pragmatycznej koncepcji prawdy, według którego prawdziwe jest to twierdzenie, które prowadzi nas do swego wypełnienia w doświadczeniu. Owo wypełnienie to nic innego jak funkcja prowadzenia, która charakteryzuje prawdę w ujęciu pragmatycznym.

James odrzuca idealistyczne pojmowanie relacji prawdy, które w jego ujęciu polega na tym, że relacja ta „łączy części rzeczywistości w pary, sprawiając, że jedna z nich jest podmiotem poznającym, druga zaś przedmiotem poznawanym, lecz która sama w sobie nie zawiera żadnej treści doświadczalnej, nie da się opisać, wyjaśnić ani zredukować do niższej kategorii, nie da się też wyrazić inaczej niż przez wypowiedzenie słowa »prawda«”¹⁰¹. Sam zaproponował rozwiązanie empiryczne, które koncentrowało się na treści relacji zwanej prawdą, treści rozpoznawalnej w doświadczeniu. Zdaniem Jamesa, „pragmatyczne ujęcie relacji prawdy głosi, że ma ona określoną treść i że wszystko w niej jest możliwym przedmiotem doświadczenia. Całą jej naturę można wyrazić w kategoriach pozytywnych. Owa konieczna dla prawdziwości idei »zdolność do działania« oznacza działania konkretne, fizyczne lub intelektualne, rzeczywiste lub możliwe – działania, które można podejmować jedno po drugim w trakcie konkretnego doświadczenia”¹⁰².

Prawda jest więc wedle radykalnego empiryzmu konkretną, daną w doświadczeniu relacją. To punkt zbieżny radykalnego empiryzmu i pragmatyzmu. Według G.E. Myersa „Intencjonalność, poznanie, znaczenie i prawda, mogą być interpretowane jako relacje między czystymi doświadczeniami”¹⁰³. Prawda nie jest bowiem w tej perspektywie relacją zachodzącą pomiędzy naszymi ideami a jakąś pozaumysłową rzeczywistością,

¹⁰⁰ Zob. W. J a m e s: *A World of Pure Experience*. In: I d e m: *Essays in Radical Empiricism...*, s. 27.

¹⁰¹ W. J a m e s: *Znaczenie prawdy...*, s. 11.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ G.E. M y e r s: *William James...*, s. 314.

„lecz między pojęciowymi a doznaniowymi elementami naszego doświadczenia”¹⁰⁴. Poznanie to proces, w którego trakcie idee prowadzą nas do korzystnych interakcji z danymi zmysłowymi — oto istota Jamesowego funkcjonalizmu epistemologicznego. Idea pełni w nim funkcję „narzędzia”, dzięki któremu „radzimy sobie” z przedmiotem, albo też jesteśmy doprowadzani do zmysłowego z nim kontaktu. James twierdzi wręcz, że poznanie jest „*wytwarzane* za sprawą przechodzenia przez doświadczenia pośrednie”, które decydują o tym, jaką konkretnie funkcję poznawczą pełni dana idea. Zarzutem, jaki stawia idealistycznej teorii poznania, jest to, że nie uznaje ona owych doświadczeń przechodnich, wskutek czego między ideą a jej przedmiotem powstaje luka, pusta przestrzeń, a relacja poznawcza staje się relacją skokową. „W przypadku tej przepaści epistemologicznej — twierdzi James — pierwszy rozsądny krok polega na przypomnieniu sobie, że owa przepaść była wypełniona *jakaś* materią empiryczną — czy to ideacyjną, czy doznaniową — która służyła za *jakiś* pomost i oszczędzała nam karkołomnego skoku”¹⁰⁵.

Podejściu Jamesa zarzucano mylenie relacji psychologicznej z relacją logiczną. Krytycy — ówcześni i współcześni — mają Jamesowi za złe, że nie zajmuje go definiowanie prawdy, lecz tylko psychologiczny proces dochodzenia do prawdy, że dokonuje tym samym jedynie psychologicznej analizy poznania. James ripostuje, twierdząc, że „Relacja logiczna pomiędzy ideą a przedmiotem ma się jedynie tak do relacji psychologicznej między nimi, jak abstrakcyjna skokowość do konkretnej krokowości. Obie te relacje wymagają jakiegoś nośnika psychologicznego; i ta relacja »logiczna« jest jedynie tą relacją »psychologiczną«, tyle że wypatroszoną, pozbawioną pełni i wypreparowaną do czysto abstrakcyjnego szkieletu”¹⁰⁶. Ta riposta stanowi wręcz paradygmatyczną próbkę stylu filozofowania Jamesa, pełnego werwy i obrazowego, lecz zarazem notorycznie unikającego ścisłych dystynkcji pojęciowych i logicznych wnioskowań.

Zresztą sam James dawał powód do krytyk, twierdząc: „[...] otóż między tą doktryną [radykalnego empiryzmu — M.P.] a pragmatyzmem nie ma żadnej więzi logicznej. [...] Można ją całkowicie odrzucać, a zarazem być pragmatystą”¹⁰⁷. Tymczasem, moim zdaniem, radykalny empiryzm i pragmatyzm są z sobą ściśle połączone. Połączenie to dobrze widać w analizie relacji poznawczej z punktu widzenia, który został tu nazwany funkcjonalizmem epistemologicznym. W procesie przepływu doświadczeń dzieje się często tak, że jedno z nich „reprezentują” inne, czyli że

¹⁰⁴ W. J a m e s: *Znaczenie prawdy...*, s. 74.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 120.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 126.

¹⁰⁷ W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 40.

w jakimś sensie spełniają ich funkcję. „Jedyna funkcja — zauważa James — jaką może spełniać dane doświadczenie, polega na tym, że prowadzi do innego doświadczenia; jedyne zaś spełnienie, o jakim można tu mówić, polega na osiągnięciu pewnego doświadczenia. Kiedy jedno doświadczenie prowadzi (lub może prowadzić) do tego samego kresu co inne, pełnią one tę samą funkcję”¹⁰⁸. Funkcję tę możemy także nazywać świadomością, oczywiście jeżeli nie rozumiemy pod pojęciem świadomości jakiegokolwiek substancji.

Zdaniem Jamesa, idee i systemy myślowe są równoważne, jeśli prowadzą do identycznych wniosków praktycznych. Tę pragmatyczną formułę należy powiązać z tezą radykalnego empiryzmu, że źródłem poznania jest doświadczenie, które wyjściowo ma neutralną naturę. Radykalny empiryzm zapewnia, choćby jako możliwość, spełnienie ideału poznania, to znaczy pełne zespolenie umysłu i jego przedmiotu. Ostateczną bowiem miarą skuteczności idei jest jej zdolność do prowadzenia, do doprowadzania, a w końcu do zespalania umysłu i rzeczywistości. To zespalanie także jest doświadczeniem pomiędzy innymi doświadczeniami¹⁰⁹. Nie jest jednak w żadnym wypadku żadną „prawdą absolutną”, gdyż zawsze należy pamiętać o możliwości pojawiania się nowych doświadczeń, modyfikujących dotychczasowe „prawdy”. Jak to trafnie ujmuje F. Copleston, „Chodzi mu o to, że choć istnieją wzorce wyrastające wewnątrz doświadczenia, nie ma absolutnego wzorca prawdy na zewnątrz doświadczenia, z którym nasze prawdy muszą się zgadzać”¹¹⁰. Trafność tych słów ogranicza jednak oczywista uwaga — nie wiadomo bowiem, jaki sens w ujęciu Jamesa miałoby sformułowanie „na zewnątrz doświadczenia”, gdyż jest sprzeczne z podstawowym postulatem radykalnego empiryzmu¹¹¹.

Zastosowanie koncepcji Jamesa — przykład Nishidy Kitarō

Celem zilustrowania znaczenia radykalnego empiryzmu dla analiz doświadczenia religijnego przywołam jeden z ciekawszych przykładów inspiracji filozoficznej. Poczynione uwagi mają zarazem na celu pokazanie,

¹⁰⁸ W. J a m e s: *Znaczenie prawdy...*, s. 95–96.

¹⁰⁹ Zob. *ibidem*, s. 129.

¹¹⁰ F. C o p l e s t o n: *Historia filozofii*. Tłum. B. C h w e d e Ń c z u k. T. 8. Warszawa 1989, s. 348. Wyróżnienia w oryginale.

¹¹¹ W. J a m e s: *Znaczenie prawdy...*, s. 10.

jak pewien element myśli Jamesa, a mianowicie jego kategoria czystego doświadczenia, funkcjonuje w kontekście odmiennego sposobu filozofowania, bardziej ugruntowanego w konkretnym światopoglądzie religijnym, niż ten samego Jamesa. Mam tu na myśli buddyzm i japońskiego filozofa Kitarō Nishidę (1870–1945), który w swojej interpretacji doświadczenia religijnego w buddyzmie zen korzystał z filozofii radykalnego empiryzmu. Nishida bardzo mocno osadził swą filozofię w kontekście buddyjskim i paralele, jakie odnalazł w koncepcji Jamesa pokazują, jak myśl autora *Pragmatyzmu...* funkcjonuje w systemie tak odmiennych założeń metafizycznych.

Aby przybliżyć intuicje Jamesa, które inspirowały Nishidę, posłużę się nader instruktywnym artykułem J.W. Krugera *The Varieties of Pure Experience: William James and Kitaro Nishida on Consciousness and Embodiment*¹¹². Nishida Kitarō już w swym wczesnym dziele *An Inquiry into Good* (1911) posłużył się Jamesa koncepcją czystego doświadczenia do odnalezienia istoty doświadczenia oświecenia (jap. *satori*) według buddyzmu zen¹¹³. Interpretacja ta stała się centralną dla jego myśli i zainspirowała jego filozofię „pola nicości” (*field of nothingness*), pozostającego poza podziałem na podmiot i przedmiot¹¹⁴. Nishida przywiązywał o wiele większą wagę do niedualności jako głównej charakterystyki czystego doświadczenia niż James.

Według Nishidy nasza prawdziwa jaźń realizuje się tylko w czystym doświadczeniu, jako stan radykalnej receptywności i wykroczenia poza jednostkową świadomość. Podobnie jak James, określał on jaźń jako proces albo pole relacji. Uważał, że to refleksja, czyli analiza konceptualna, wprowadza rozdział na jaźń i świat, a pierwotna względem niej jest *acting-intuition*, będąca niedualnym działaniem, w którym świat staje się ciałem jaźni. Pod pojęciem intuicji rozumiał „rodzaj inspiracji lub twór-

¹¹² J.W. Krueger: *The Varieties of Pure Experience: William James and Kitaro Nishida on Consciousness and Embodiment*. „William James Studies” 2006, vol. 1. williamjamesstudies.org/1.1/krueger.html. (Data dostępu: 15 sierpnia 2006). Przedstawienie poglądów Nishidy znajdujemy w pracy A. Kozyry: *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*. Warszawa 2007.

¹¹³ Zdaniem A. Kozyry, Nishida wykorzystywał pojęcia zaczerpnięte z filozofii zachodniej, nie zważając na ich pierwotny kontekst teoretyczny. „Można to obrazowo porównać do sytuacji, gdy architekt »zapożycza« do swojego projektu element architektoniczny z innej budowli – element jest ten sam, ale w zupełnie innym rozwiązaniu”. A. Kozyra: *Filozofia nicości Nishidy Kitarō...*, s. 29.

¹¹⁴ D. Dilworth pisze: „Jedność przedmiotu i podmiotu jest centralną ideą myśli Nishidy, która osiąga swą kulminację w wyrażeniu zenistycznej ontologii pola nicości, poza rozróżnieniem na podmiot i przedmiot”. D. Dilworth: *The Initial Formulation on Pure Experience in Nishida Kitarō and William James*. „Monumenta Japonica” 1969, 24, s. 97. Cyt. za: J.W. Krueger: *The Varieties of Pure Experience...*, par. 14.

czej podatności jaźni, polegający na wglądzie w wewnętrzną naturę rzeczywistości i w niekonceptualną strukturę relacyjną, która łączy wszystkie rzeczy w pierwotnej współzależności. Jest to sposób funkcjonowania świadomości, konstytuujący wyższą zdolność poznawczą dochodzenia do właściwych konkluzji bez użycia sądów dedukcyjnych”¹¹⁵. Tak pojęta intuicja to czyste doświadczenie, które staje się modalnością egzystencjalną, z niego wypływa bežiaźniowe działanie, w którym „świat staje się ciałem jaźni”¹¹⁶. Według Nishidy czyste doświadczenie to „doświadczenie takie, jakim ono jest, czyli wolne od jakichkolwiek intelektualnych rozróżnień. Na przykład chwila, w której dostrzegamy kolor czy słyszymy dźwięk, poprzedza zarówno myśl, że są one rezultatem oddziaływania jakiegoś przedmiotu wobec nas zewnętrznego, jak i sąd dotyczący tego, jaki to kolor czy dźwięk.

Pod tym względem czyste doświadczenie jest tym samym, co bezpośrednie doświadczenie. Gdy ktoś doświadcza swoich własnych stanów świadomości, nie ma jeszcze podmiotu i przedmiotu, a wiedza i jej przedmiot są ze sobą całkowicie zjednoczone. Jest to najdoskonalszy rodzaj doświadczenia”¹¹⁷. Te słowa oddają różnicę w potraktowaniu czystego doświadczenia, które dla Jamesa pozostało tylko swego rodzaju pojęciem granicznym, natomiast dla Nishidy stanowiło sposób opisu świadomości bezpośrednio postrzegającej rzeczywistość. Różnica ta wypływa oczywiście z odmiennych kontekstów funkcjonowania tego pojęcia w ujęciu obu myślicieli – kontekst ten w rozważaniach Nishidy jest ściślej powiązany z jego osobistym doświadczeniem religijnym.

Dla Jamesa „ja” konstrytuują wzajemne interakcje ciała, umysłu i otoczenia. Ważną rolę odgrywa tu ciało, będące „stałym postrzeżeniem”¹¹⁸, w którym osadzona jest ciągłość naszego doświadczenia. Nishida, inspirowany się poglądami Jamesa, ale zarazem odnosząc się do doświadczeń wpływających z praktyki buddyjskiej, uważał, że możliwe jest zrealizowanie czystego doświadczenia w ramach naszej przeżywanej cielesności. Uważał ciało za punkt interpretacji, w którym jaźń wyraża siebie w działaniu, które jest prekonceptualne, przed rozdzieleniem na podmiot i przedmiot. Ucieleśniona jaźń jest tym, co widzi, i tym, co jest widziane – to tylko podstawowa dwuznaczność, której rozwiązanie przynosi Nishidy koncepcja *acting-intuition*. James wykazywał większą wstrzemięźliwość, dla niego czyste doświadczenie to właśnie tylko pojęcie, dostar-

¹¹⁵ J.W. Krueger: *The Varieties of Pure Experience...*, par. 30.

¹¹⁶ Ibidem, par. 21.

¹¹⁷ K. Nishida: *An Inquiry into Good*. Cyt. za: H. Gene Blocker, Ch.L. Starling: *Filozofia japońska*. Tłum. N. Szuster. Kraków 2008, s. 168.

¹¹⁸ W. James: *Essays in Radical Empiricism...*, s. 65.

czające materiału do późniejszej refleksji intelektualnej, wskazujące niedostępną bezpośrednio rzeczywistość¹¹⁹. Natomiast dla Nishidy czyste doświadczenie realizowane jako modalność egzystencjalna to „głębokie uchwycenie życia”, którego „nie może przeniknąć miecz logiki, a pragnienie nie może poruszyć”¹²⁰.

Co ciekawe, Nishida rozwija także myśli Jamesa dotyczące skończonego Boga: „Bóg może być postrzegany jako wielka intelektualna intuicja leżąca u podstaw wszechświata, jako zjednoczyciel czystego doświadczenia, które spowija świat”¹²¹. Podobnie także podchodzi do panpsychizmu Jamesa: „Nasze prawdziwe »ja« jest ostateczną rzeczywistością wszechświata. Jeśli je poznaliśmy, to nie tylko jednoczymy się z dobrem całej ludzkości, ale także stapiamy się z istotą wszystkiego, co istnieje, oraz z wolą Boga. To jest cel, do którego zmierza moralność i religia”¹²². Nishida, który swą filozofię osadził w konkretnym poglądzie religijnym, w sposób bardziej bezpośredni niż James wysnuwa wnioski, jakie mogą wpływać z danych założeń metafizycznych. James posiłkował się poetycką metafizyką Fechnera, odwoływał się do Bergsona i w *A Pluralistic Universe...* w sposób zdecydowanie niebezpośredni wyciągał konkluzje istotne zarówno dla swej koncepcji doświadczenia religijnego, jak i statusu samej religii.

Tymczasem w filozofii Nishidy nie są konieczne tak skomplikowane wybory i rozwiązania. Werbalizując doświadczenie oświecenia w budyzmie zen, może on stwierdzić: „W samoświadomości człowieka przeszłość i przyszłość łączy się w polu teraźniejszej świadomości, które znajduje się w miejscu aktywności jako »sprzeczna samotożsamość«. Jedność świadomości nie jest możliwa, jeśli założymy jej linearny, jednokierunkowy bieg. Doznaniem »sprzecznej samotożsamości« jest także uświadomienie sobie, iż fenomeny świadomości, chociaż są wielością (jest ich wiele), stanowią jednocześnie jednię świadomości. Ci, którzy twierdzą, że nie można wyobrazić sobie czegoś takiego, jak sprzeczna tożsamość, muszą sobie zdać sprawę z tego, że ich myślenie jest właśnie »sprzeczną samotożsamością«”¹²³. Nishida, inaczej niż James, stwierdza otwarcie, że czyste doświadczenie, jako modalność egzystencjalna, to prawdziwe przebudzenie religijne. To doświadczenie opisane powyżej, doświadczenie niedualnej świadomości. W jego ujęciu oznacza to, że czyste doświadczenie

¹¹⁹ Zob. ibidem, s. 93.

¹²⁰ J.W. Krueger: *The Varieties of Pure Experience...*, par. 31.

¹²¹ K. Nishida: *An Inquiry into Good...*, s. 164. Cyt. za: H. Gene Blocker, Ch.L. Starling: *Filozofia japońska...*, s. 171–172. Zob. też rozdział czwarty tej pracy.

¹²² Ibidem, s. 172.

¹²³ K. Nishida: *Zettaimujunteki jikodoitsu*, s. 166. W: A. Kozyra: *Filozofia zen*. Warszawa 2003, s. 154.

jest zarówno pierwotnym fundamentem świadomości, jak i ostateczną podstawą rzeczywistości¹²⁴. To niedualne zjednoczenie z podstawą rzeczywistości, którą nazywał także *absolute nothingness*, a czasem – Bogiem¹²⁵. Przebudzenie do czystego doświadczenia było dla Nishidy również kwestią etyczną – miłość definiował jako „głębką jedność podmiotu i przedmiotu”¹²⁶, stan, w którym zapominamy o sobie.

Różnice, jakie zaznaczają się pomiędzy koncepcjami Jamesa i Nishidy, pokazują granicę, na której zatrzymał się James. Czyste doświadczenie było dla niego przedmiotem filozoficznej analizy, nie rozbudował swych rozważań na ten temat tak, by połączyć je ze swymi badaniami nad doświadczeniem mistycznym. Nishida, tworząc własną koncepcję także prawie 100 lat temu, wyraźnie dostrzegł, do czego prowadzą rozważania Jamesa, jeśli je zastosować w kontekście teorii i praktyki religii, która swą filozofią była tak bliska Jamesowi¹²⁷. Sam James postawił sobie ograniczenia w zastosowaniu swej koncepcji czystego doświadczenia w filozofii religii, na przykład wtedy, gdy porównał je ze świadomością nowo narodzonych dzieci albo ludzi pogrążonych w śpiączce¹²⁸. Doprawdy trudno utrzymywać, że przeżycia noworodków mają coś wspólnego z doświadczeniem mistycznym. James najprawdopodobniej nie wierzył, że czyste doświadczenie może być nam dane¹²⁹. Tymczasem dla Nishidy czyste doświadczenie stanowiło zwieńczenie praktyki religijnej, było „wyższą zdolnością poznawczą”, dzięki której dochodzimy do rozpoznania natury rzeczywistości bez pośrednictwa pojęć. Jak konkluduje Krueger, „Urzeczywistnienie punktu widzenia czystego doświadczenia jest ostatecznie dla Nishidy punktem urzeczywistnienia autentycznej, a zarazem integralnej ludzkiej rzeczywistości, świadomości, która znajduje swą najpełniejszą ekspresję w praktyce – moralnej, religijnej i artystycznej”¹³⁰.

Oczywiście, owe religijne i mistyczne tony, jakie pobrzmiewają w filozofii Nishidy, a dotyczą koncepcji czystego doświadczenia, wynikają z jego utożsamienia czystego doświadczenia z *absolute nothingness*, „osta-

¹²⁴ Dlatego też wybieram termin „niedualność” do opisu myśli Jamesa, gdyż jest on terminem ontologicznym, natomiast „czyste doświadczenie” to termin epistemologiczny. Odnośnie do rozumienia niedualności – zob. rozdział czwarty tej pracy.

¹²⁵ J.W. Krueger: *The Varieties of Pure Experience...*, par. 33.

¹²⁶ Ibidem, par. 34.

¹²⁷ Zob. zakończenie rozdziału czwartego tej pracy. Wiadomo też, że Nishida praktykował buddyzm zen, osiągając w tej praktyce potwierdzony wgląd. Zob. A. Kozyra: *Filozofia nicości Nishidy Kitarō...*, s. 18–19.

¹²⁸ W. James: *The Thing and Its Relations*. In: I d e m: *Essays in Radical Empiricism...*, s. 46.

¹²⁹ J.W. Krueger: *The Varieties of Pure Experience...*, par. 30.

¹³⁰ Ibidem, par. 31.

teczną rzeczywistością”, „pustką” (sansk. *śūnjata*) buddyzmu¹³¹. Podsumujmy więc: koncepcja czystego doświadczenia, wypracowana przez Jamesa, okazała się przydatna w zaspokojeniu potrzeb religijnych Nishidy i posłużyła mu do zbudowania własnej filozofii. „Podczas gdy – podsumowuje Krueger – czyste doświadczenie dla Jamesa jest podstawą i punktem wyjścia ludzkiej rzeczywistości, dla Nishidy jest zarazem fundamentem, jak i punktem dojścia ludzkiego rozwoju”¹³². Często tak bywa, że pojęcie wypracowane przez jednego filozofa zyskuje odmienne znaczenie w systemie innego. Przypadek Jamesa i Nishidy świadczy jednak nie tyle o zmianie znaczenia, ile raczej potwierdza intepretatywne możliwości danego pojęcia w obrębie odmiennego uniwersum dyskursu. Ten przykład pokazuje, że koncepcja czystego doświadczenia ma spory potencjał, z którego można korzystać w badaniach nad doświadczeniem religijnym.

¹³¹ Oczywiście, nazywanie pustki „ostateczną rzeczywistością” jest z punktu widzenia filozofii buddyjskiej niewłaściwe. Zob. A. P r z y b y s ł a w s k i: *Buddyjska filozofia pustki*. Wrocław 2009.

¹³² J.W. K r u e g e r: *The Varieties of Pure Experience...*, par. 35.

Rozdział czwarty

Pluralistyczny panpsychizm, intymny wszechświat i skończony Bóg

Kwestia pluralizmu

W ostatnich dziełach James konkretyzuje swoje stanowisko metafizyczne i zawiera przemyślenia istotne z punktu widzenia jego poglądów na religię¹. Są to następujące prace: *A Pluralistic Universe...*² i *Z wybranych problemów filozofii*³. Pierwszy z wymienionych tekstów ukazał się drukiem jeszcze za życia Jamesa. Jak to często bywało w jego przypadku, jest to zapis wykładów, tym razem wygłoszonych przez niego w 1908 roku w Manchester College w ramach Hibbert Lectures. Ogólny temat tych wykładów brzmiał: „Współczesna sytuacja w filozofii”. James opisuje jednak w nich własną filozofię, podsumowując to, co zajmowało jego myśl od połowy lat dziewięćdziesiątych XIX stulecia. W tym rozdziale omówię temat lokujący się w samym centrum refleksji filozoficznej Jamesa, temat pluralizmu, obecny w jego myśli od początku zajęcia się filozofią⁴, a na

¹ W tym rozdziale korzystam z badań zawartych w artykule: M. Piórog: *Pluralistyczny panpsychizm Williama Jamesa*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 25. Katowice 2007, s. 173–184.

² W. J a m e s: *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. Vol. 4. Cambridge, Massachusetts, and London 1977.

³ W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii*. Tłum. M. Filipczuk. Kraków 2004.

⁴ Pierwsze ślady panpsychizmu możemy znaleźć w eseju Jamesa *Czynności odruchowe a teizm* z 1881 roku. Zob. W. J a m e s: *Prawo do wiary*. Tłum. A. Grobler. Kraków 1996, s. 129–156.

końcowym etapie jego twórczości nabierający charakteru poglądu metafizycznego, określanego jako panpsychiczny pluralizm. W *A Pluralistic Universe...* kwestia pluralizmu jako stanowiska ontologicznego łączy się z wieloma innymi zagadnieniami, istotnymi dla filozofii religii, takimi jak: odrzucenie kategorii Absolutu, bliskość, złożoność świadomości, skończoność Boga, czy wreszcie pluralistyczne rozumienie racjonalności. W sumie składają się one na późną filozofię Jamesa i stanowią syntezę jego myśli w stopniu, w jakim dane mu było ją osiągnąć w publikowanych dziełach.

Wypracowane w polemice z postheglowskim idealizmem stanowisko określa jako „pluralistyczno-panpsychiczny pogląd na wszechświat”⁵. Za jego główną charakterystykę – co nas tu szczególnie interesuje – James uznaje połączenie empiryzmu, filozofii i religii⁶. Mimo wielu pozytywnych uwag dotyczących panpsychizmu, wskazujących, że takie stanowisko było Jamesowi szczególnie bliskie, poglądu tego nigdy nie rozwinął systematycznie. Teza, że wszystko, co istnieje, jest w jakiejś mierze doświadczeniem dla samego siebie, była dla niego atrakcyjna głównie z tego powodu, że stawiała kategorię doświadczenia na centralnej pozycji w metafizyce. Pozwalała także przechodzić gładko od rozważań psychologicznych do metafizycznych, przy założeniu że psychiczność pojmujemy jako „zdolność bycia doświadczanym przez samego siebie”. Takie podejście znajduje wyraz już w *The Varieties of Religious Experience...*, zawierających całościową koncepcję doświadczenia, które w swej strukturze obejmuje dwie części: obiektywną i subiektywną. „Część obiektywna to całkowita suma tego – pisze James – co możemy pomyśleć w jakimś czasie, część subiektywna to wewnętrzny »stan« przepływających myśli”⁷. Dopiero ta całość tworzy nasze doświadczenie – nasz wewnętrzny stan jest samym doświadczeniem, rzeczywistość doświadczenia i rzeczywistość tego stanu wewnętrznego są tożsame. Te wstępne formuły rozwinął potem w swoją koncepcję radykalnego empiryzmu. W genialnie syntetycznej formule James ujmuje tę pierwotną postać radykalnego empiryzmu następująco: „Świadome pole *plus* jego przedmiot odczuty lub pomyślany *plus* postawa wobec tego przedmiotu *plus* poczucie »ja«, do którego ta postawa należy – taki konkretny kawałek osobistego doświadczenia może być całkiem mały, lecz dopóki trwa, jest czymś solidnym”⁸. To opis tego,

⁵ D.C. L a m b e r t h: *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge 1999, s. 152.

⁶ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 142.

⁷ W. J a m e s: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Cambridge, Massachusetts, and London 1985, s. 393.

⁸ Ibidem. Kursywa w oryginale.

co stanowi „pełny fakt” doświadczenia, zradykalizowany i zmodyfikowany potem w pojęciu czystego doświadczenia.

W *A Pluralistic Universe...* James jest zainteresowany przedstawieniem i obroną swego stanowiska filozoficznego wobec materialistycznych oraz idealistycznych filozofii tamtych czasów. Rzeczywiście, chce wprowadzić nowy punkt widzenia w filozofii, a nie tylko „nowe imię paru starych stylów myślenia”, jak głosił podtytuł jego *Pragmatyzmu...* Ówczesną sytuację w filozofii ujmując we właściwy sobie sposób – jako binarny podział temperamentów filozoficznych. Wychodzi od dwu podstawowych usposobień filozoficznych: usposobienia cynicznego (*cynical*) i usposobienia sympatetycznego (*sympathetic*). Pierwszy rodzaj usposobienia prowadzi do ukształtowania się filozofii materialistycznych, których główną cechą stanowi to, że sytuują one człowieka niejako poza wszechświatem, jako „obcego”. Usposobienie sympatetyczne prowadzi natomiast do ukształtowania się filozofii spirytualistycznych, charakteryzujących się tym, że akcentują bliskość (*intimacy*) człowieka i wszechświata. Te właśnie filozofie spirytualistyczne dzielą się z kolei na dwa podgatunki: filozofie dualistyczne (teistyczne) oraz filozofie panteistyczne (monistyczne). Spirytualistyczne filozofie dualistyczne, których przykładem jest filozofia scholastyczna, mają wszelako jedną wspólną cechę z filozofiami materialistycznymi – ujmując człowieka jako byt duchowy, stawiają go jednak poza wszechświatem, czyniąc go tym samym obcym wobec całości istnienia.

Najważniejszy jest kolejny podział, dokonywany ze względu na kategorię bliskości (*intimacy*), w którego ramach filozofię panteistyczną James dzieli na dwa rodzaje: filozofię absolutu, monistyczną w swych założeniach i kładącą nacisk na obcość, oraz filozofię radykalnego empiryzmu, pluralistyczną i akcentującą bliskość⁹. Otrzymujemy w sumie swoisty, hierarchiczny układ stanowisk filozoficznych, który sytuuje różne poglądy ze względu na jedno podstawowe kryterium, mianowicie na sposób ujmowania relacji między człowiekiem a wszechświatem. Kwestia ta zajmowała główną pozycję w późnych rozważaniach Jamesa, jednakże można ją wywieść z jego najwcześniejszych zainteresowań psychologicznych oraz długoletnich prób przezwyciężenia dualizmu charakterystycznego dla praktycznie wszystkich nurtów filozoficznych nowożytności.

⁹ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, rozdział I, s. 7–23. Jak zaznacza: „Z pragmatycznego punktu widzenia różnica między życiem w warunkach obcości a życiem w bliskości oznacza różnicę pomiędzy ogólnym nawykiem ostrożności a zaufaniem. Można to nazwać różnicą natury społecznej, gdyż ostatecznie wielki wszechświat, którego jesteśmy dziećmi, jest naszym towarzyszem (*socius*). Jeśli jesteśmy materialistami, musimy być ostrożni, napięci, uważni. Jeśli jesteśmy spirytualistami, możemy mu zaufać, objąć go i nie bać się” (ibidem, s. 19).

Ta niezwykła klasyfikacja nurtów filozoficznych jest odbiciem sposobu, w jaki James pojmował uprawianie filozofii: temat ten omówiłem w rozdziale drugim. Warto tu tylko przypomnieć, że filozofia to dla Jamesa wyraz osobowości filozofa, ekspresja jego najgłębszej natury – a ta z kolei jest powiązana z naturą kosmosu. Klasyfikacja ta pokazuje też wstępnie, jak w jego myśleniu funkcjonują kategorie panpsychizmu i pluralizmu. Są one bowiem głównie swego rodzaju znakami rozpoznawczymi tych typów filozofowania, które traktują rzeczywistość jako żywą, zmienną i stającą się. „Tym, co naprawdę istnieje, są nie rzeczy stworzone, lecz rzeczy w procesie stwarzania; raz stworzone, są martwe i można użyć nieskończonej liczby alternatyw konceptualnych do ich definiowania. Lecz kiedy przez akt intuicyjnej sympatii z rzeczą wejdziemy w stwarzanie, cały zakres możliwych alternatyw staje natychmiast do naszej dyspozycji i nie martwimy się już, która z nich jest absolutnie prawdziwa. Rzeczywistość odsuwa się wraz z analizą pojęciową, przybliża w przeżywaniu własnego niepodzielonego życia”¹⁰.

Proponowana przez Jamesa filozofia miała pogodzić sprzeczne dążenia – zaspokajać zarówno potrzebę religijnej wizji rzeczywistości, jak i dawać wyraz osiągnięciom nauk przyrodniczych. Funkcja narzędzia mającego się przysłużyć temu trudnemu zadaniu przypadłaby filozofii orientującej się w kierunku panpsychizmu. W czasach Jamesa stanowisko panpsychiczne nie było niczym niezwykłym¹¹. Panpsychizm miał różne odmiany. W postaci najsłabszej zakładał jedynie, że materia ma pewną podatność, czy też dyspozycję, na upsychnienie. Tak pojęty panpsychizm był jak najbardziej do przyjęcia dla Jamesa, chociaż nie w pełni, co w dalszej części tekstu zaznaczam. Silniejsza wersja panpsychizmu miała za podstawę bardziej radykalne założenie, że każdy byt ma wewnętrzny, psychiczny aspekt. Ta wersja panpsychizmu idzie dalej niż hylozoizm, gdyż uważa materię nie tylko za aktywną, żywą, ale życie to uznaje za fenomen o czysto psychicznej naturze. Zdaniem D.C. Lambertha, „Ta silna wersja pozwala na mocną interpretację niezależności obiektów we wszechświecie, bez koniecznego angażowania się po stronie idealizmu”¹². Sam James określał ten rodzaj panpsychizmu jako „panpsychizm ideali-

¹⁰ Ibidem, s. 117–118. Temat, którego tu nie poruszam, to podobieństwa między Jamesem i Bergsonem. W kwestii analogii między obydwu myślicielami w dużej mierze aktualne pozostaje dzieło H.M. Kallena: *William James and Henri Bergson*. Chicago 1914.

¹¹ Zob. hasło *Panpsychizm*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards. Vol. 6. New York 1967, s. 22–31, gdzie jako przedstawicieli ówczesnego panpsychizmu wymieniono: Fechnera, Lotzego, Royce’a, Clifforda, Renouviera, Wundta, Stronga, Pierce’a, Schillera, Paulseną.

¹² D.C. Lambert: *William James and the Metaphysics of Experience...*, s. 187.

styczny”¹³, gdyż aspekt psychiczny rzeczy był tu najważniejszy. W słabej wersji panpsychizmu aspekt psychiczny to tylko jedna z wielu charakterystyk rzeczy, a ponadto w większości przypadków ma charakter potencjalny. James określa go jako „epifenomenalizm”¹⁴.

Ciekawe jednak, że jak podkreślają współcześni komentatorzy, sam radykalny empiryzm Jamesa nie mieści się w ramach proponowanego w *A Pluralistic Universe...* podziału. Możliwe jest do pewnego stopnia określenie go jako swego rodzaju jeszcze słabszej wersji panpsychizmu, głoszącej, że każdy byt musi być elementem składowym jakiegoś doświadczenia. W razie przyjęcia takiej interpretacji panpsychizm staje się już tylko metodologiczną tezą, wyznaczającą minimalne wymagania filozofii empirycznej. Należy jednak pamiętać, że dla Jamesa jego radykalny empiryzm był czymś o wiele bardziej znaczącym, stanowił mianowicie istotny element poszukiwań własnej filozofii. Tezą wyjściową radykalnego empiryzmu jest postulat istnienia czystego doświadczenia. To teza monistyczna, czy też raczej – jak zaznaczają współcześni komentatorzy – niedualistyczna¹⁵. Natomiast panpsychizm autorów, do których James odwoływał się najczęściej: Ch.A. Stronga¹⁶ albo G. Heymansa¹⁷, opierał się na przesłankach dualistycznych. Dlatego James, uznając w swym radykalnym empiryzmie podział na aspekt fizyczny i umysłowy za wtórny, nie mógł w pełni zaakceptować tezy, że wszelka aktywność ma charakter psychiczny. Przyjęcie tej silnej panpsychicznej tezy prowadziłoby do uznania prymatu aktywności psychicznej, aspekt fizyczny rzeczy czyniąc wtórnym. D.C. Lamberth sugeruje, że wyjściem z tej trudności jest zinterpretowanie aktywności psychicznej w kategoriach czystego doświadczenia – to właśnie określa on mianem niedualizmu w koncepcji Jamesa¹⁸.

Dlatego należy się zgodzić z G.E. Myersem i R.B. Perryem, gdy twierdzą, że James nigdy nie zaakceptował silnej wersji panpsychizmu. Wedle Myersa ponadto – to właśnie trudności z uściśleniem pojęcia panpsychizmu we własnej filozofii radykalnego empiryzmu skłoniły ostatecznie Jamesa do zarzucenia go¹⁹.

¹³ W. J a m e s: *Manuscript Lectures*. Cambridge, Massachusetts, and London 1988, s. 396.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Zob. np. G.W. B a r n a r d: *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*. Albany 1997, s. 137–138.

¹⁶ Ch.A. S t r o n g: *Why the Mind Has a Body*. New York 1903.

¹⁷ G. H e y m a n s: *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung*. Leipzig 1905.

¹⁸ D.C. L a m b e r t h: *William James and the Metaphysics of Experience...*, s. 191.

¹⁹ G.E. M y e r s: *William James. His Life and Thought*. New Haven and London 1986, s. 613. Jak jednak zaznacza, jeśli pod pojęciem „panpsychizm” rozumiemy jego filozofię czystego doświadczenia, to James pozostaje panpsychista.

Za najbardziej bliskie stanowisku Jamesa należy jednak uznać rozważania M.P. Forda. On także twierdzi, że to immanentne trudności związane z konstruowaniem radykalnego empiryzmu spowodowały, że James traktował panpsychizm jako atrakcyjną możliwość filozoficzną. Tylko bowiem panpsychizm pozwalał mu utrzymać tezę, że rzeczy istnieją niezależnie od jakiegokolwiek doświadczenia, właśnie dlatego, że w pewnym sensie doświadczają same siebie. „Jedynym zrozumiałym pojęciem przedmiotu w sobie – twierdzi – jest to, że powinien on być przedmiotem *dla siebie*, a to doprowadza nas do panpsychizmu i przekonania, że nasze fizyczne percepcje są wynikiem oddziaływania na nas »psychicznych« rzeczywistości”²⁰. W syntetycznym ujęciu Forda kwestia ta przedstawia się następująco: „James nie był zadowolony z nierealistycznego charakteru swego fenomenizmu²¹, podobnie jak z dualistycznego realizmu. Dlatego przyjął panpsychizm, stanowisko metafizyczne, które jest niedualistyczne, a które może być uważane za odmianę metafizycznego realizmu w takim stopniu, w jakim pozwala na istnienie aktualności niezależnych od kogoś doświadczającego”²².

Możliwość przyjęcia stanowiska panpsychicznego wiąże się z określonym rozumieniem kategorii czystego doświadczenia, które wyróżnia Ford. Ujmuje on mianowicie czyste doświadczenie jako wrażenie prerefleksyjne, czyste w tym sensie, że jeszcze niepoddane analizie i nieskażone żadną interpretacją. W taki sposób pojęte, jest czyste doświadczenie właściwie preświadome, to pewien rodzaj poznania, nieuchwytny jednak dla introspekcji. Tak funkcjonuje czyste doświadczenie jako filozoficzny potomek kategorii czucia, niezwykle istotnej w psychologii Jamesa. W czystym doświadczeniu rzeczy i relacje pozostają nierozróżnione; proces rozróżniania z reguły prowadzi do zapoznania tego, że relacje także są dane w doświadczeniu, jak to pokazywał James w swej krytyce empiryzmu. Tak rozumiane pojęcie czystego doświadczenia jest według M.P. Forda odpowiednikiem panpsychizmu²³.

Przesuwając teraz akcent z panpsychizmu na pluralizm, należy stwierdzić, że nigdy nie mamy do czynienia z jakimś abstrakcyjnym „czystym doświadczeniem”, swego rodzaju „substancją”, lecz z „czystymi doświadczeniami”, zawsze w liczbie mnogiej. „Przypuśćmy – proponuje James, a my powtórzmy – że pierwotna rzeczywistość ma naturę neutralną i nazwijmy ją również niejednoznaczną nazwą *zjawiska, danego*,

²⁰ W. J a m e s: *Philosophy 1a*. Cyt. za: R.B. P e r r y: *The Thought and Character of William James*. Vol. 2. Boston 1935, s. 446.

²¹ Tak Ford nazywa radykalny empiryzm Jamesa.

²² M.P. F o r d: *William James's Philosophy. A New Perspective*. Amherst 1982, s. 85.

²³ Ibidem, s. 82.

Vorfindung. Co do mnie, to wolałbym tu używać liczby mnogiej i mówić o czystych doświadczeniach. Można to nazwać monizmem, lecz jest to monizm rudymenarny i absolutnie przeciwny tzw. bilateralnemu monizmowi naukowego pozytywizmu czy monizmowi spinozistów”²⁴. Sformułowanie to jest ważne dla przedstawianej tu interpretacji myśli Jamesa – pokazuje bowiem nieusuwalną wielość, czy też raczej różnorodność doświadczenia.

Monizm i pluralizm James traktował jako dwie formy istnienia – kolektywną i dystrybucyjną²⁵. Otwarcie optował za stanowiskiem pluralistycznym, jednak głębsze zbadanie jego poglądów prowadzi do konkluzji, że właściwsze byłoby nazwanie jego poglądów pluralistycznym monizmem, jak to określa M.P. Ford. Było to związane z jego podejściem pragmatycznym, gdyż zdaniem Jamesa, „pragmatyzm musi na równi dyskwalifikować tak absolutny monizm, jak absolutny pluralizm. Świat jest jednością w tej mierze po prostu, w jakiej jego części są połączone jakkolwiek uchwytne więzi. Jest wielością w tej mierze po prostu, w jakiej brak mu jakiegokolwiek uchwytnej więzi. I przynajmniej za sprawą tych systemów powiązań, jakie wraz z upływem czasu ustanawia energia ludzka, staje się w końcu coraz głębszą jednością”²⁶. Za esencję doktryny pluralistycznej uważa zatem James przyjęcie założenia, że świat dąży do jedności, ale nie jest jeszcze zunifikowany, natomiast ludzki wysiłek moralny stanowi istotny faktor przyczyniający się do coraz pełniejszej jedności świata. Jedność, o której mówi James, to jedność nie tylko świata, ale też ludzkiej świadomości, wiążącej z sobą rozmaite doświadczenia w wyższą całość; przy czym zasada tego wiązania nie jest tylko i wyłącznie właściwością świadomości – co byłoby podejściem Kantowskim, które krytykował James – lecz raczej wypływa z ludzkiej zdolności do postrzegania relacji.

Nacisk, jaki James kładł na zagadnienie jedności, jest widoczny w jego analizach tego problemu. Wyróżniał wiele rodzajów jedności – jedność czasową, jedność przestrzenną, jedność rodzajową, jedność noetyczną, jedność teleologiczną czy wreszcie jedność estetyczną²⁷. Świat pluralistyczny jest pełen rozmaitych postaci jedności, tyle że są to jedności systemowe, tworzące dynamiczne całości, które obejmują różnorodne, nieraz nakładające się grupy przedmiotów. Są to zatem zawsze jedności

²⁴ W. J a m e s: *Pojęcie świadomości*. W: H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z: *James*. Warszawa 2001, s. 158.

²⁵ W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 60.

²⁶ W. J a m e s: *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*. Tłum. M. S z c z u b i a ł k a. Warszawa 1998, s. 133.

²⁷ Zob.: ibidem, rozdział IV; W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii...*, rozdział V.

cząstkowe, generujące systemy powiązanych z sobą przedmiotów. Nie istnieje natomiast Jedność pisana z wielkiej litery, jedność „jednej wszechobejmującej narracji”²⁸. Taki sens ma także jedność w ujęciu pragmatycznym – wszechświat jest wielością jedności, jest zarazem uniwersum, jak i multiwersum²⁹. Odrzucenie jedności opartej na idei Absolutu łączy się z rozpatrzeniem pragmatycznej wartości idei Absolutu rozumianego tak, jak czynili to współcześni Jamesowi przedstawiciele idealizmu transcendentnego. James nazywa ideę Absolutu oderwaną od rzeczywistości i jałową, ale przyznaje, że dla pewnych typów umysłów może ona stanowić rodzaj otuchy. Ironicznie stwierdza, że wiara w Absolut daje możliwość urlopu moralnego, polegającego na możliwości odetchnięcia od bolesnego problemu zła. „Wszechświat jest swego rodzaju systemem – pisze – o który jego poszczególni członkowie nie muszą martwić się bez przerwy, w którym, jeśli się uda, wolno odpocząć od zmartwień, w którym nastrój beztroski także jest dobry dla ludzi, a wakacje moralne są w porządku – oto, jeśli się nie mylę, przynajmniej część tego, czym jest Absolut »jak-go-znamy«, oto ta wielka różnica, jaka w naszym osobistym doświadczeniu sprawia to, że jest on prawdziwy, oto część jego wartości w gotówce, jeśli spojrzeć nań pragmatycznie”³⁰. Absolut jest więc, obok innych idei, takich jak Bóg, celowość czy wolna wola, ideą religijną przynoszącą jedynie pocieszenie i obietnicę. James stawia pod znakiem zapytania nawet filozoficzną zrozumiałość owych idei. Są one bowiem, wedle niego, przede wszystkim lekiem na naszą niezborność moralną, nie mając poza znaczeniem praktycznym żadnego innego – one tylko rozświetlają przestrzeń naszej egzystencji³¹.

Bliskość jako kategoria metafizyki Jamesa

Powiązanie świata w szersze, systemowe jedności to dla filozofii warunek podstawowy jego racjonalności. James nie chce rezygnować z tego założenia. Filozofia odstąpiłaby od swego podstawowego zadania, gdyby przyjęła, że niemożliwe jest ujęcie jedności świata. Najbardziej popularną filozofią, która uzasadniała jedność rzeczywistości i wypływającą stąd jej

²⁸ W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 68.

²⁹ Zob. W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 128. To, że świat jest jednością pod jednym względem, a wielością pod innym, może być – zdaniem Jamesa – także „kwestią obserwacji”. Zob. W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 69.

³⁰ W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 84–85.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 133 i 113.

racjonalność, był w czasach Jamesa monizm. Monizm jest wszakże dla autora *Pragmatyzmu...* co najwyżej „niezweryfikowaną hipotezą”³², uznawaną przez jej zwolenników za niezbędny warunek racjonalności świata. Zwolennicy monizmu obstają przy przekonaniu – które James zwalczał – że każda postać pluralizmu łączy się z irracjonalizmem. James proponuje natomiast, by zamiast kategorii racjonalności i irracjonalności przyjąć użyte przez niego w pierwszym wykładzie *A Pluralistic Universe...* kategorie obcości (*foreignness*) i intymności (*intimacy*)³³.

O dychotomii obcość/intymność James pisał po raz pierwszy w artykule *A World of Pure Experience* z 1904 roku. W tekście tym rozważa relacje mające różne stopnie intymności³⁴, poczynawszy od polegających po prostu na „byciu z”, a skończywszy na tych najbardziej intymnych, których przykładem są relacje doświadczane przez świadomość, uświadamiającą sobie bezpośrednią ciągłość między swymi stanami³⁵. W notatkach ze swych seminariów poświęconych metafizyce, prowadzonych w latach 1905–1906, James utrzymuje, że jedną z najważniejszych konsekwencji radykalnego empiryzmu jest to, że „otwarcie interpretuje wszechświat podług analogii społecznej (*social analogy*)”³⁶. W *A Pluralistic Universe...* posługuje się tą kategorią do krytyki dualistycznego teizmu, utrzymując, że w perspektywie teistycznej nasze relacje z wszechświatem nie są intymne, nie są zbudowane na wzajemności i interaktywności, podczas gdy jego zdaniem, „miejsce boskości w świecie musi być organiczne i intymne”³⁷. Te uwagi są dla nas znaczące ze względu na Jamesowską koncepcję skończonego Boga, którą bliżej rozważę w jednym z kolejnych paragrafów tego rozdziału. Zdaniem Jamesa, z pragmatycznego punktu widzenia różnica pomiędzy obcością a intymnością sprowadza się do różnicy między nawykową postawą ostrożności a postawą zaufania. We wszechświecie intymnym Bóg jest partnerem, sojusznikiem, członkiem rodziny (to wszystko obejmuje swym znaczeniem użyty przez Jamesa termin *socius*), a my jesteśmy dziećmi wszechświata³⁸. We wszechświecie materialistycznym musimy być ostrożni, wręcz podejrzliwi, napięci i mieć się na baczności wobec obcego nam otoczenia.

Rozważania Jamesa dotyczące kategorii intymności skupiają się na szukaniu takiej wizji wszechświata, w której ramach ludzie byłiby partne-

³² W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 67.

³³ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 145.

³⁴ *Intimacy* tłumaczę w zależności od kontekstu jako „bliskość” lub „intymność”.

³⁵ W. J a m e s: *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, Massachusetts, and London, s. 23.

³⁶ W. J a m e s: *Manuscript Lectures...*, s. 367.

³⁷ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 18.

³⁸ Ibidem, s. 19.

rami Boga w budowaniu rzeczywistości, a nie tylko biernymi beneficjentami bożej łaski. Jest to wizja radykalnie antyaugustyńska, nadająca człowiekowi prawa i obowiązki nieporównywalne z tymi, które przyznawało mu tradycyjne chrześcijaństwo. Wszechświat intymny to wszechświat, któremu możemy zaufać – w tym sensie, w jakim ufamy osobom nam bliskim, jest to więc wszechświat, w którym doświadczamy w najwyższym stopniu wzajemnych powiązań i łączności, w którym nasze ludzkie cele są uwzględniane, a potrzeby wysycane; słowem – to wszechświat, w którym człowiek ma swe miejsce do życia jako integralna jego część, a niekoniecznie jako z jednej strony biblijny pan i władca z bożego nadania, a z drugiej – nędzne boże stworzenie.

Taka wizja wszechświata radykalnie zaprzecza obrazowi rzeczywistości, który wyłaniał się z dokonań ówczesnej nauki, opartej na filozofii materialistycznej. Już w czasach Jamesa hipoteza śmierci cieplnej wszechświata, wyłaniając się z ówczesnych badań nad termodynamiką, nie dawała żadnej racjonalnej nadziei na przyszłość ludzkości. James odrzuca taką pesymistyczną wizję, wcale nie uważając „końca” za konieczną konkluzję. „Świat z Bogiem – by rzecz ostatnie słowo – może w istocie spłonąć bądź zamarznąć, lecz nawet wtedy przecież on, jak wierzymy, nie zapomni starych ideałów i nie omieszką zadbać, by zakwitły gdzie indziej; a zatem, gdzie on jest, tam tragedia jest niezupełna i doraźna, a katastrofa i zniszczenie to nie są rzeczy absolutnie ostateczne. Owa potrzeba wiecznego ładu moralnego jest jedną z najgłębszych potrzeb naszego serca. [...] Materializm znaczy po prostu zaprzeczenie, że ład moralny jest wieczny, oraz powściągnięcie ostatecznych nadziei”³⁹. Słowa te pisane są przez Jamesa jeszcze z pozycji teistycznych, ale w pełni odpowiadają jego podejściu w *A Pluralistic Universe*...

James twierdzi, że opozycja obcość – intymność bardziej adekwatnie opisuje charakter wszechświata, w którym żyje człowiek, niż opozycja racjonalizm – irracjonalizm⁴⁰. Jak zauważa G.W. Barnard, „Jego stanowisko dotyczące intymności i obcości może być określone jako »estetyczne«, w głębokim, kantowskim sensie”⁴¹. Jak nieco dalej podkreśla, kategoria intymności jest w filozofii Jamesa fenomenologicznym analogiem kategorii relacji, które opisuje radykalny empiryzm. Baczna uwaga należy tu zwrócić na relację poznawania, która stanowi szczególną relację ciągłości wedle radykalnego empiryzmu. Proces poznawczy, przebiegający w prawdziwych pojęciach, jest właśnie najlepszym przykładem intymności, jakiej doświadczamy we wszechświecie. W tej perspektywie pojęcie

³⁹ W. J a m e s: *Pragmatyzm...*, s. 104.

⁴⁰ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 145.

⁴¹ G.W. B a r n a r d: *Exploring Unseen Worlds...*, s. 158.

intymności jest niczym innym, jak filozoficzną metamorfozą pojęcia racjonalności, które James rozpatrywał w napisanym w 1880 roku esej *Poczucie racjonalności*. Twierdzi w nim, że racjonalność to „wolne od przeszkód funkcjonowanie umysłu”⁴², a poczucie racjonalności to „doznanie całkowitej wystarczalności chwili obecnej, jej absolutności, kompletny brak potrzeby jej wyjaśnienia, przeanalizowania lub uzasadnienia”⁴³ – trudno doprawdy o lepszy opis tego, jak człowiek może się czuć w intymnym wszechświecie. Głębszą konsekwencją tej metamorfozy rozpatrywanego pojęcia jest uczynienie z intymności znamienia prawdziwości. Tylko w intymnym wszechświecie ludzka potrzeba poznawcza może zostać w pełni zaspokojona. James odrzuca uzurpację idealistycznych filozofów, twierdzących, że tylko Absolut może zapewnić racjonalne ujęcie rzeczywistości. Racjonalność jest pojęciem epistemologicznym, podczas gdy intymność staje się w późnej filozofii Jamesa koncepcją metafizyczną, charakteryzującą strukturę rzeczywistości percypowanej przez umysł, jak również sposób funkcjonowania w niej ludzkiego umysłu.

Intymność oznacza dla Jamesa bliską, żywotną więź między niewidzialnym porządkiem i najgłębszą jaźnią człowieka. Wiąż ta ma różne poziomy. To dzięki przyjęciu istnienia tej więzi możliwe jest zrozumienie zarówno zjawisk parapsychologicznych, jak i doświadczeń mistycznych. W *The Varieties of Religious Experience...* więź tę ujmował jako kontakt ludzkiej świadomości z niewidzialnym porządkiem wszechświata zachodzący za pośrednictwem podświadomości. W *A Pluralistic Universe...* intymność staje się kategorią opisującą ciągłość naszej świadomości z „szerszym, duchowym otoczeniem”⁴⁴. Spójność i ciągłość wszechświata na wszystkich jego poziomach są, wedle Jamesa, najważniejszymi jego cechami, jednak monizm nie jest, jego zdaniem, poglądem, który by czynił zadość tej podstawowej ludzkiej potrzebie.

Przeciwieństwem wszechświata intymnego jest wszechświat monistyczny. Jako metafizyczna wizja wypływająca z poglądów głównych filozoficznych rywali Jamesa, wszechświat monistyczny ma dla niego głównie mnóstwo wad. Najistotniejsze z nich w odniesieniu do monizmu są następujące:

- nie tłumaczy istnienia naszej jednostkowej świadomości;
- generuje problem zła;
- kwestionuje obraz rzeczywistości dany w doświadczeniu;
- napawa fatalizmem⁴⁵.

⁴² W. J a m e s: *Poczucie racjonalności*. W: I d e m: *Prawo do wiary...*, s. 99.

⁴³ Ibidem, s. 90.

⁴⁴ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 140.

⁴⁵ W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 70–71.

Pluralizm natomiast uznaje zarówno relacje koniunktywne, jak i relacje dysjunktywne za realne elementy rzeczywistości. „Pragmatyczna interpretacja pluralizmu – zapewnia James – lub też tezy, że istnieje wielość, oznacza jedynie, że różne części rzeczywistości mogą być powiązane zewnętrznie”⁴⁶. Ponadto pluralizm ma znaczącą przewagę nad monizmem, gdyż wystarczy wykazać najmniejszy brak powiązania między bytami, by zakwestionować monizm. W tej perspektywie szczególnie znaczący jest trzeci zarzut mówiący, że monizm kwestionuje obraz rzeczywistości dany nam w doświadczeniu. Dochodzimy tu do najistotniejszej z pragmatycznego punktu widzenia różnicy między monizmem a pluralizmem. Ponieważ jedynym sposobem stwierdzenia pojawiania się nowych bytów jest właśnie doświadczenie, monizm odrzuca tym samym wszelką możliwość zaistnienia realnej nowości. Dla monizmu świat jest z góry daną jednością, „kolektywną formą istnienia”⁴⁷, w której obrębie nie może zaistnieć żadna nowość. Wedle monizmu nowość jest zatem czymś irracjonalnym, zagrożeniem jedności świata.

W przedstawionej tu ontologicznej wizji świata intymnego, pluralistycznego i panpsychistycznego istotną rolę odgrywa pojęcie przypadku. W świetle poczynionych uwag jasno widać, że pluralizm oznacza, wedle Jamesa, właśnie osadzoną w strukturze rzeczywistości możliwość zaistnienia przypadku, to znaczy sytuacji, w której stan jednej części wszechświata nie będzie zależał od stanów innych jego części. Oznacza to także, że możliwa jest rzeczywista wolność woli. Możliwość ta jednak wiąże się z niemożnością poznania całości, co w wielu budzi lęk związany z odejściem od racjonalnej wizji świata. Jak pisze James, „Dla umysłu obdarzonego [...] niepokonaną miłością do jedności obraz ten, bądź co bądź, nie nadaje się do przyjęcia. Jeden z przyjaciół moich, obdarzony tego rodzaju umysłem, powiedział mi raz, że mój obraz świata powoduje u niego zamęt, podobny do tego, jaki powoduje widok ohydnych ruchów masy robactwa na gnijącym ciele”⁴⁸. Trzymając się tej metafory, replikuje swym adwersarzom, że wedle niego ścisły determinizm jest niczym taka właśnie padlina, tyle że bez żadnej możliwości obecności robactwa, które by ją stoczyło. Alternatywa ścisłego pesymistycznego determinizmu, określanego przezeń także jako romantyczny gnostycyzm, budzi w nim też odruch repulsji: „Z tragicznej realności przeobraża życie w nieszczerą przedstawienie, melodramatyczne, brudne i niesmaczne”⁴⁹.

⁴⁶ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 145.

⁴⁷ W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 60.

⁴⁸ W. J a m e s: *Dylemat determinizmu*. W: I d e m: *Pragmatyzm*. Tłum. W.M. K o - z ł o w s k i. Warszawa 1957, s. 189.

⁴⁹ Ibidem, s. 190.

Jedynym rozsądnym rozwiązaniem problemów ewokowanych monistycznym widzeniem świata jest dla Jamesa przyjęcie za swoją wizji świata pluralistycznego, w którym dopuszczamy istnienie przypadku. Tylko taki świat ma szansę okazać się lepszy, dzięki wolnym i dobrym uczynom jednostek; a nawet gdyby tak się nie stało, to i tak jest bez wątpienia lepszy od świata deterministycznego, w którym każda najgorsza zbrodnia, każde zło są w jakiś sposób chciane i wymagane przez pożądanie całości.

Możemy zatem przyjąć, że pluralizm, doskonale według Jamesa odpowiadający fundamentalnym charakterystykom właściwej filozofii, a mianowicie wychodzący od empirii i pozostawiający pole dla ludzkiej aktywności moralnej, bez wątpienia w sposób pełny i adekwatny oddaje jego myśl. Panpsychizm pozostaje natomiast dlań zawsze niespełnioną obietnicą, tematem pociągającym, acz do końca spornym. W *Z wybranych problemów filozofii* James stara się przeprowadzić analizę przyczynowości, która dostarczyłaby rozstrzygnięć ontologicznych potrzebnych do budowy filozofii pluralizmu. W ostatnim rozdziale tej książki stwierdza, że jeśli nasze doświadczenia przyczynowości i pojawiania się nowych bytów traktujemy „jako rodzajowo tożsame z tym, czym jest rzeczywista przyczynowość, powinniśmy opisywać również przypadki oddziaływania przyczynowego zewnętrzne wobec naszego własnego życia – a więc również przypadki fizykalne – w kategoriach doświadczenia wewnętrznego. Innymi słowy, powinniśmy głosić tzw. filozofię »panpsychizmu«”⁵⁰. To charakterystyczne zakończenie najlepiej pokazuje stosunek filozofa do kategorii panpsychizmu, który pozostał ostatecznie nieustalony do końca jego życia. Współczesny badacz zainteresowany filozofią religii Jamesa może jedynie skonkludować, że określenie „pluralistyczny panpsychizm” jest bardziej odpowiednie niż dajmy na to „pluralistyczny panteizm”⁵¹.

Metafizyka doświadczenia mistycznego

Tym, co kierowało zainteresowaniami Jamesa w badaniach nad doświadczeniem religijnym i mistyką, był swego rodzaju instynkt archeologa. Chciał on zebrać i dogłębnie przejrzeć maksymalną ilość relacji dotyczących rozmaitych przeżyć religijnych, aby następnie skonkretyzować

⁵⁰ W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 111.

⁵¹ Ten termin to propozycja G.W. Barnarda. G.W. B a r n a r d: *Exploring Unseen Worlds...*, s. 204.

wyłaniającą się z nich wizję człowieka i świata. Podkreślał, że ważne jest dokładne zbadanie rozmaitych doświadczeń religijnych i praktyk, nie dla zaspokojenia ciekawości egzotycznych światów wewnętrznych człowieka, ale po to, by „skonstruować mniej lub bardziej prawdopodobny obraz”⁵² naszego świata i naszego w nim miejsca. Jego rozważania koncentrują się na człowieku, a kwestie Boga, czy też szeroko rozumianej transcendencji, pozostają w dużej mierze na drugim planie. Chociaż podkreślał różnorodność i kulturową specyfikę rozmaitych roszczeń wypływających z doświadczeń mistycznych i odmawiał przyznania jakimukolwiek z nich pierwszeństwa, upierał się przy swoim stanowisku, że doświadczenia mistyczne i wypływające z nich przekonania są właściwym źródłem metafizycznych wizji rzeczywistości.

Jak sugeruje podtytuł *The Varieties of Religious Experience...*, interesowało go szczególnie zbudowanie na tych podstawach ogólnej koncepcji natury ludzkiej. Uważał, że to w doświadczeniu mistycznym manifestują się najgłębsze pokłady natury ludzkiej. Znaczy to, że obraz świata, jaki dają nam mistycy, jest obrazem niejako „przefiltrowanym” przez owe najgłębsze pokłady natury człowieka i w swych strukturach je wyraża. Odpowiedź, jaką dają mistycy w reakcji na swe doświadczenia, jest jednocześnie wyrazem pojmowania boskości oraz tego, jak widzą rolę człowieka w relacji do niej. Architektonika metafizyczna rzeczywistości, wypływająca z relacji mistyków, jest zarazem archeologią głębin natury ludzkiej. Metafizyka wypływająca z doświadczeń mistycznych nie jest w efekcie jedynie konstruktem intelektualnym, lecz czymś, co odpowiada najgłębszej ludzkiej potrzebie intymności.

Nic zatem dziwnego, że James odrzucał wszelką metafizykę wypływającą tylko z czysto intelektualnych spekulacji, niezależnie czy to idealistyczną, czy też materialistyczną. Metafizyka, jaką chciał uprawiać, miała być metafizyką intymnego wszechświata, najbliższą naturze człowieka w całej jej pełni. Byłaby to metafizyka oddająca w swej konstrukcji istotę ludzkiego doświadczenia rzeczywistości, oczywiście doświadczenia nie tylko zmysłowego, lecz poszerzonego, sięgającego aż ku sferze doświadczenia mistycznego. Zgodnie ze swą pragmatyczną metodologią James uważał, że każda metafizyka opiera się na empirycznych podstawach, czego najlepiej dowodzi jego ujęcie koncepcji Hegla⁵³. Ponadto wywodząca się z doświadczenia metafizyka ma umożliwiać transformację jednostek. Przykład takiej metafizyki stanowi Jamesowska wizja relacji pomiędzy „ja” a boskością, zarysowana w *A Pluralistic Universe...*

⁵² W. J a m e s: *Essays in Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, and London 1978, s. 142.

⁵³ Zob. W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, rozdział III.

Duże zainteresowanie Jamesa budziły dzieła Gustava Fechnera, w których znajdował metafizyczne intuicje w dużej mierze odpowiadające jego odbiorowi rzeczywistości. Już we wczesnych swych pismach odnosił się do jego koncepcji. Można wręcz wyznaczyć linię biegnącą od eseju *Human Immortality* do *A Pluralistic Universe...*, wzdłuż której poruszały się zainteresowania Jamesa koncepcją Fechnera.

Najistotniejszym jednak powodem, który skłonił Jamesa do bliższego zbadania poglądów Fechnera, jest jego myśl, że „świadome doświadczenia mogą się swobodnie łączyć w całość i rozłączać”⁵⁴. W panpsychicznej metafizyce Fechnera odnalazł drugą – obok filozofii Bergsona – wizję rzeczywistości stanowiącą konkurencję dla neohegłowskiego idealizmu. Można powiedzieć, że potraktował go jako poplecznika swoich poglądów i dowód na to, że nie jest osamotniony w swym filozofowaniu⁵⁵.

Zadanie, jakie stawia sobie James w *A Pluralistic Universe*, jest ambitne. Chce przedstawić filozoficzną wizję, wykraczającą zarówno poza tradycyjny teizm, jak i neohegłowski monizm, w której ramach stałby się możliwy adekwatniejszy opis relacji między indywidualną świadomością człowieka a boskością. Sięga w tym celu po metafizykę Fechnera, odwołując się do jego panpsychizmu, który skupia się wokół następującej analogii: tak jak z ludzkim ciałem połączona jest pewna forma świadomości, tak i Ziemia oraz inne planety, jak również układ słoneczny oraz cała galaktyka mają odpowiadające im świadomości kolektywne. Tym, na co James szczególnie kładzie nacisk w koncepcji Fechnera, jest właśnie wyraźnie zarysowana w tekstach niemieckiego myśliciela hierarchia poziomów świadomości. Fechner jest monistą, ale odmiennie niż Royce czy Bradley kładzie akcent nie na jedność rzeczywistości, lecz na hierarchiczność porządków świadomości. Hierarchia ta stanowi w jego rozważaniach czynnik łączący ludzkość z Bogiem. Na pierwszy rzut oka filozofia Fechnera wydaje się podobna do filozofii absolutu, jednak przy bliższym zbadaniu okazuje się jej przeciwieństwem. Przeciwwstawienie owo James sytuuje w ramach jednej z tak ulubionych przez siebie binarnych opozycji, twierdząc, że monizm idealistyczny jest cienki, natomiast metafizyka Fechnera – gruba⁵⁶. Tym, co nadaje konsystencję jego poglądom, jest wspomniana hierarchia bytów duchowych, którą James tak krótko streszcza: „Szersze porządki umysłu idą wraz z szerszymi po-

⁵⁴ Ibidem, s. 81.

⁵⁵ Oczywiście, James nie nawiązuje do Fechnera jako autora *Elemente der Psychophysik*, lecz do jego późnych dzieł, z których za najważniejsze uznaje *Zend-Avesta* (1886). Do angielskiego wydania *The Little Book of Life after Death*, które ukazało się w 1904 roku, napisał entuzjastyczną przedmowę, w której nazywa go wielkim filozofem, niedbającym o logiczne abstrakcje.

⁵⁶ Ibidem, s. 80.

rządkami cielesnymi. Ziemia, którą zamieszkujemy, musi posiadać, wedle Fechnera, swą własną, kolektywną świadomość. Podobnie Słońce, Księżyc i planety oraz cały system słoneczny mają własną szerszą świadomość, w której świadomość naszej planety jest częścią. Także cały system gwiazdny jako taki ma swą świadomość; a jeśli ten system gwiazdny nie jest pod względem materialnym sumą wszystkiego, co *jest*, to ten cały system, razem z czymkolwiek innym, co może istnieć, jest ciałem absolutnie całościowej świadomości, której człowiek nadał imię Boga⁵⁷.

Spekulacje Fechnera dotyczące „duszy Ziemi” szczególnie zainteresowały Jamesa. Upatrywał w nich intuicji, które nawiązywały bezpośrednio do jego idei intymnego wszechświata. Zachwycali go opisy Ziemi jako „anioła stróża”, do którego ludzie winni wznosić modły. Ziemię, jako planetę, rozumie Fechner jako fizyczne ciało wyższej i szerszej świadomości, która troszczy się o zamieszkujące ją istoty. Jeżeli nazywa Ziemię aniołem, to nie ma na myśli odrębnej, duchowej istoty, oddzielonej od ludzkiej świadomości. Jest to dla Fechnera raczej złożona całość, dynamiczna i wszechobejmująca, na którą składają się postrzeżenia wszystkich ludzi, zwierząt, a nawet hipotetyczne percepcje roślin, skał czy rzek. Oznacza to, że Ziemia jest dla niego zorganizowaną całością, organizmem⁵⁸. Sięga do analogii, że tak jak nasza świadomość widzenia albo świadomość dotyku nic o sobie nie wiedzą, a tym bardziej nie wiedzą, że są skupione w wyższej świadomości naszego „ja”, tak i ludzkie świadomości nie wiedzą, że są skupione w wyższej świadomości Ziemi. Struktura organizmu Ziemi i jej świadomości odbiega jednak znacząco od struktur organizmów, które go zamieszkują⁵⁹.

Najważniejsze założenie Fechnera zamyka się w stwierdzeniu, że wszechświat ma budowę identyczną na wszystkich swych poziomach. Wniosek, jaki z tego wyciąga, jest szczególnie ważny w perspektywie Jamesowskiej koncepcji skończonego Boga. Fechner twierdzi mianowicie, że świadomość ludzka nie jest czymś wyjątkowym we wszechświecie, lecz

⁵⁷ Ibidem, s. 71.

⁵⁸ Na podobne spekulacje można natrafić współcześnie, np. w tzw. hipotezie Gai. Zob. J. Lovelock: *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*. Tłum. M. Ryszkiewicz. Warszawa 2003. Należy wszakże przyznać, że twierdzeniom Lovelocka daleko do wybujałych fantazji Fechnera.

⁵⁹ Fechner pisze: „[...] tak jak nasze ciała należą do większego i wyższego indywidualnego ciała Ziemi, tak nasze duchy należą do większego i wyższego ducha Ziemi, który obejmuje wszystkie duchy ziemskich stworzeń w sposób bardzo podobny do tego, w jaki ciało Ziemi obejmuje ich ciała. Jednocześnie duch Ziemi nie jest tylko zbiorem duchów wszystkich istot Ziemi, lecz ich wyższą jednością, mającą indywidualną świadomość. [...] Boski duch jest jeden, wszechwiedzący i prawdziwie świadomy wszystkiego, to znaczy zawiera wszystkie świadomości wszechświata i w ten sposób obejmuje każdą indywidualną świadomość”. G.T. Fechner: *Life after Death*. Chicago 1945, s. 16–17.

stanowi szczególną jej formę, powiazaną z indywidualnym organizmem cielesnym. W ten sposób Fechner stara się odrzucić przekonanie, że świadomość ludzka stanowi najwyższą postać świadomości. Argumentuje za wyższością świadomości Ziemi. I tak, po pierwsze, Ziemia jest bardziej niż człowiek niezależna od swego otoczenia, chociaż oczywiście stanowi jedność z całością Układu Słonecznego. Po drugie, zawiera w sobie o wiele większą różnorodność organizmów niż człowiek, a zarazem wykazuje w tej różnorodności nadrzędną jedność. Wreszcie, po trzecie, rozwija się samodzielnie i jest o wiele bardziej samowystarczalna niż jakikolwiek organizm ją zamieszkujący. Różnice w konstytucji fizycznej organizmu człowieka i Ziemi są oczywiste, Ziemia nie potrzebuje płuc do oddychania ani arterii, którymi płynęłaby jej krew. Postulowana przez Fechnera świadomość powiazana z Ziemią byłaby tak znacząco odmienna od ludzkiej, iż nie mogłaby być przez tę ostatnią postrzegana. Relacja między świadomością indywidualną a – dajmy na to – świadomością Ziemi w ujęciu Fechnera wygląda następująco. Świadomość Ziemi modyfikują i wzbogacają świadomości indywidualne, które można metaforycznie nazwać jej „oczami”. Doświadczenia i myśli indywiduów są niejako przechowywane i kombinowane we wszechgarniającej świadomości Ziemi, tworząc jej wewnętrzne życie. Pole świadomości Ziemi Fechner pojmuje jako całość złożoną ze wzajemnie przenikających się, oddziałujących na siebie i tworzących nowe jakości pól świadomości indywidualnych, ludzkich i pozaludzkich⁶⁰. Indywidua ludzkie jednak nie mają dostępu do owej wyższej świadomości, wyłączwszy momenty wglądów mistycznych – relacja jest więc jednostronna, bo jak twierdzi James, „jesteśmy zamknięci na jej świat, ale ten świat nie jest zamknięty na nas. Jest raczej tak, jakby cały wszechświat życia wewnętrznego miał rodzaj usposobienia czy ukierunkowania, rodzaj struktury zastawkowej, która pozwala wiedzy płynąć tylko w jedną stronę, tak że szerszy świat może obserwować węższy, ale nie odwrotnie”⁶¹.

Poetycko-metafizyczne spekulacje Fechnera nigdy nie zyskały pełnego poparcia Jamesa. Zawsze przedstawiał je jako fascynujące możliwości, ożywcze hipotezy, które przeciwstawiał suchym rozważaniom neoheglistów. Pomimo to słuszną jest uwaga Barnarda, że „schemat Fechnera można ustawić w jednej linii z radykalnym empiryzmem Jamesa, szczególnie z jego próbami wyartykułowania teorii rzeczywistości, która pozwalałaby na maksimum różnorodności i pluralizmu, jednocześnie dopuszczając maksimum jedności i powiązań”⁶². Także opisy dynamiki

⁶⁰ Zob. G.W. Barnard: *Exploring Unseen Worlds...*, s. 192.

⁶¹ W. James: *A Pluralistic Universe...*, s. 78.

⁶² G.W. Barnard: *Exploring Unseen Worlds...*, s. 193.

świadomości w dziełach Jamesa stanowią bezpośrednie paralele do Fehnerowskich ujęć relacji zachodzących między różnymi formami świadomości. W *A Pluralistic Universe...* James podaje plastyczny przykład: „Moje obecne pole świadomości stanowi centrum otoczone przez obrzeża, które stopniowo przechodzą w podświadome więcej (*more*). [...] Centrum działa w jeden sposób, podczas gdy obrzeża w inny, i niebawem opanują centrum, i same się nim staną. To, z czym identyfikujemy się konceptualnie, co nazywamy swoimi myślami, jest centrum; lecz nasza pełna jaźń jest całym polem, ze wszystkimi podświadomymi możliwościami wzrostu, promieniującymi w sposób nieokreślony, które możemy tylko czuć, nie pojmując ich ani nie mogąc ich zanalizować”⁶³. Analizy świadomości indywidualnej pozwoliły Jamesowi na znalezienie następującej analogii: podobnie jak my jesteśmy współświadomi z obrzeżami naszej świadomości, tak i nasza świadomość może być obrzeżem szerszej świadomości, wyższej jaźni, współświadomej z każdym z nas. Dlatego, zdaniem Barnarda, „dla Jamesa dynamika naszej osobistej świadomości może być pojęta jako odzwierciedlająca dynamikę związku pomiędzy każdą indywidualną świadomością i większą, bardziej obejmującą świadomością duszy Ziemi”⁶⁴.

Złożoność świadomości — skończony Bóg

Gotowość Jamesa do zaakceptowania istnienia wyższej lub szerszej świadomości niż świadomość ludzka wiązała się z istotną zmianą zapatrywań filozoficznych, mianowicie z przyjęciem stanowiska, że złożoność świadomości jest możliwa. W *The Principles of Psychology* argumentował, że każdy stan świadomości jest czymś całkowicie nowym, a nie tylko prostym złożeniem elementów składowych, że konkretny stan świadomości nie jest prostym złożeniem jego rozmaitych składników, lecz nową jakością. Nowość ta polega właśnie na tym, że na dany całościowy stan świadomości składa się świadomość wszystkich wchodzących w jego skład elementów, ale nie daje się do nich prosto zredukować. Świadomość ta stanowi tę nową jakość, która nie wystąpiłaby, gdybyśmy pojęli rozpatrywany stan świadomości jako sumę jego składników.

Jednak już w 1895 roku James zauważył, że jedność świadomości nie wyklucza jej różnorodności. Wyraził to w eseju *The Knowing of Things*

⁶³ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 130.

⁶⁴ G.W. B a r n a r d: *Exploring Unseen Worlds...*, s. 194.

Together, wygłoszonym z okazji obejmowania stanowiska przewodniczącego American Psychological Association⁶⁵. G.E. Myers tak komentuje tę zmianę stanowiska Jamesa: „Tu napotykamy ulubioną ideę Jamesa, która szczególnie go zajmowała w jego ostatnich latach: jedność nie musi być prosta, nierozkładalna czy całkiem homogeniczna. Nasze doświadczenia są jednościami, które zarazem są zróżnicowane. Nasza »znajomość rzeczy razem« jest tego przykładem: na plaży możemy zobaczyć różne rzeczy, same z siebie stanowią one wielość, ale gdy postrzegamy je jednocześnie, zbieramy je jako treść jednostkowego stanu świadomości postrzeżeniowej. Stan taki nie jest homogeniczny, stanowi raczej syntetyczną unię różnych elementów. Nie spotyka się tego w świecie fizycznym (w 1895 roku James nie wyeliminował psychofizycznego dualizmu), ponieważ w tym świecie części tak zwanej całości są separowalne; w jedności mentalnej, takiej jak stan świadomości postrzeżeniowej, części są rozróżnialne, lecz nieseparowalne”⁶⁶. W ramach metafizyki rozwijanej w następnych latach złożoność (*compounding*) świadomości stała się jedną z jego podstawowych koncepcji, służącą budowaniu wizji pluralistycznego, intymnego wszechświata. Przyjęcie złożoności świadomości oznaczało odrzucenie wczesnego poglądu, że myśl nie może mieć części, i przyjęcie jej wewnętrznej złożoności, tego, że składa się z części budujących jej strukturę. Akt świadomości to „wielość w jedności”⁶⁷, podobnie jak czyste doświadczenie jest jednością, ale zarazem różnorodnością. Ta zmiana stanowiska miała znaczące konsekwencje dla metafizyki konstruowanej przez Jamesa.

Koncepcja złożoności świadomości to przede wszystkim rdzeń holizmu Jamesa, który doprowadził go, śladem Bergsona, do odrzucenia logiki identyczności⁶⁸. I nie chodziło mu tylko o odrzucenie podstawowego znaczenia logiki identyczności, wedle którego dana myśl nie może być inną myślą, pozostając dalej sobą. Badania związane z radykalnym empiryzmem pozwoliły mu odrzucić także dualizm myśli i bytu. „Dana niepodzielna porcja doświadczenia, wzięta w jednym kontekście skojarzeń, odgrywa rolę poznającego, rolę stanu umysłu, »świadomości«, podczas gdy w innym kontekście ten sam kawałek doświadczenia odgrywa rolę poznawanej rzeczy, obiektywnej »treści«”⁶⁹. Moment czystego doświadczenia jest zarazem elementem świadomości, jak i rzeczą — nie przestając być

⁶⁵ W. J a m e s: *Essays in Philosophy...*, s. 71–72.

⁶⁶ G.E. M y e r s: *William James...*, s. 357.

⁶⁷ Tak definiował akt percepcji już Leibniz w *Monadologii*. Zob. G.W. L e i b n i z: *Monadologia*. W: I d e m: *Wyznanie wiary filozofa*. Tłum. S. C i c h o w i c z. Warszawa 1969, s. 299.

⁶⁸ G.E. M y e r s: *William James...*, s. 311.

⁶⁹ W. J a m e s: *Does „Consciousness” Exist?* In: I d e m: *Essays in Radical Empiricism...*, s. 7.

sobą. Przyjęcie możliwości takiej budowy rzeczywistości musiało doprowadzić do stanowczych konkluzji, zawartych w *A Pluralistic Universe...*: „Ostatecznie musiałem poddać logikę otwarcie, rzetelnie i nieodwołalnie. Znajduje ona nieprzemijające zastosowanie w ludzkim życiu, lecz zastosowanie to nie może nas zapoznać teoretycznie z istotną naturą rzeczywistości. Rzeczywistość, życie, praktyczność, konkretność, bezpośredniość – jakkolwiek by to nazwać, wykracza poza logikę, zalewa ją i otacza”⁷⁰. Logika intelektualistyczna zatracą, według niego, ciągłość świata – a to jest jeden z najważniejszych elementów jego koncepcji intymnego wszechświata. Odrzucenie logiki identyczności i przyjęcie złożoności świadomości, gdy rozpatrzymy je w świetle entuzjastycznej akceptacji tez Fechnera, prowadzą Jamesa do zaakceptowania tezy, że nasze strumienie świadomości mogą być częstkami wyższych, obszerniejszych świadomości, nie tracąc przy tym własnej indywidualności.

Zważywszy na rozważania Jamesa nad złożonością świadomości oraz nad wyższą, wszechobejmującą świadomością skończonego Boga, właściwe jest określenie go mianem panenteisty raczej niż panteisty. Odnajduje on bowiem Boga w świecie jako nową jakość, nie redukuje go do wszechświata. Bóg może być doświadczany w świecie, ale nie jest z nim współmierny⁷¹. Bóg jako świadomość powiązana z całością wszechświata nie jest zwykłą sumą jednostkowych świadomości, lecz gruntem, z którego one wszystkie wyrastają – i do którego powracają. Ta faza poglądów Jamesa wiąże się z jego przejściem do budowania własnej filozofii. Wcześniej możemy mówić o teizmie Jamesa, w którego ramach Bóg jest oddzielnym od świata świadkiem naszego doświadczenia. Pogląd ten, charakterystyczny dla fazy naukowych badań nad psychologią, stanowi odpowiednik przyjmowanego przez niego wtedy dualizmu, konstytutywnego dla psychologii pojmowanej jako nauka przyrodnicza⁷². W *A Pluralistic Universe...* Bóg nie jest już oddzielony od naszych świadomości, ale James stara się zachować jego odrębność i wyjątkowość, pojmując go wszakże jako skończonego. Interesująca jest argumentacja Jamesa prowadząca do przyjęcia skończoności Boga. Twierdzi on, odnosząc się krytycznie do Fechnera hierarchii świadomości, że „tak jak my obejmujemy nasze widzenie i słyszenie, tak dusza Ziemi obejmuje nas, a dusza gwiezdna – duszę Ziemi, aż do – czego? Obejmowanie nie może zmierzać w nieskończoność [...] tak więc Bóg jest imieniem, które Fechner nadaje ostatniemu obejmującemu. Lecz jeśli temu wszechobejmującemu nic

⁷⁰ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 96–97.

⁷¹ Zob. M. P. F o r d: *William James's Philosophy...*, s. 57.

⁷² Zob. W. J a m e s: *Psychologia. Kurs skrócony*. Tłum. M. Z a g r o d z k i. Warszawa 2002, s. 35–42.

nie umyka, odpowiada on także za zło”⁷³. A skoro tak, to wyłaniają się wszystkie paradoksy i trudności koncepcyjne związane z pojęciem Boga odpowiedzialnego za zło i cierpienie stworzonych przez siebie istot. Chcąc tych trudności uniknąć, James proponuje, by przyznać się szczerze do pluralizmu i przyjąć, że „świadomość nadludzka mimo swych ogromnych rozmiarów ma również jakieś otoczenie zewnętrzne, w konsekwencji zatem jest skończona”⁷⁴.

Skończony Bóg stanowi nieodzowny element Jamesowskiego pluralistycznego panpsychizmu, stworzonego po to, by uniknąć *block universe* neoheglistów. Jego konkurencyjna wizja to intymny wszechświat, w którym skończony Bóg jest Bogiem najbliższym człowiekowi. Owa intymność skończonego Boga wynika z tego, że do jego konstytucji nieodzwonne są nasze skończone, indywidualne, ludzkie świadomości. Takie podejście umożliwia także Jamesowi interpretację skończonego Boga jako naszej najbardziej wewnętrznej, głębokiej jaźni.

Zarazem jednak jest oczywiste, że tak pojęty Bóg nie może być wszechmocny, gdyż uniemożliwiałoby to realne wybory moralne jednostek. Pluralistyczne podejście Jamesa nie pozostawia w tej kwestii złudzeń – Bóg jest tylko częścią pośród części, „ma jakieś otoczenie, istnieje w czasie i przechodzi jakąś historię, zupełnie jak my, zatem nie jest tak obcy wszystkiemu, co ludzkie, jak statyczny, bezczasowy, doskonały absolut”⁷⁵. Podobnie jak to ujmował w *Pragmatyzmie...*, nadal uważa, że taki Bóg nie daje nam wakacji moralnych, lecz wymaga wspólnego wysiłku skierowanego na doskonalenie rzeczywistości.

Krytykując absolut jako przedmiot wiary idealistycznych filozofów, James podkreśla, że popularne rozumienie Boga w chrześcijaństwie i innych religiach ukazuje go jako skończonego właśnie. „Bóg naszego popularnego chrześcijaństwa jest tylko członkiem pluralistycznego systemu. On i my stoimy na zewnątrz siebie, podobnie jak zewnętrznym wobec nas są diabeł, święci i aniołowie. Trudno mi wyobrazić sobie coś bardziej odmiennego od absolutu niż Bóg Dawida czy Izajasza. *Ten* Bóg to ze swej istoty skończony byt w kosmosie, nieobejmujący sobą kosmosu, lecz mający w nim konkretne umiejscowienie i bardzo jednostronne, lokalne i osobiste przywiązania”⁷⁶. Jak dalej stwierdza, takiemu skończonemu Bogu „jest wierny”, natomiast absolut odrzuca jako zbędny logicznie, a zarazem nieprawdopodobny jako hipoteza.

James próbuje rozwiązać problem natury Boga bez wstępnych presupozycji monistycznych. Wychodzi od najprostszego, według niego, za-

⁷³ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 132–133.

⁷⁴ Ibidem, s. 140.

⁷⁵ Ibidem, s. 144.

⁷⁶ Ibidem, s. 54.

łożenia, że istnieje jakaś świadomość nadludzka. Powołuje się przy tym oczywiście na Fechnera, ale uważa, że możliwe jest o wiele dokładniejsze zbadanie relacji pomiędzy materią a psychiką, niż czynił to Fechner. Podaje, że za koncepcją Fechnera przemawiają badania zarówno z zakresu psychologii, jak i psychopatologii, ponadto zjawiska, które bada parapsychologia. Najważniejsze są jednak dane stanowiące rezultat badań nad doświadczeniem religijnym, gdyż jak zauważa, „stosowne argumenty za Fechnerem są czerpane tylko z dziedziny zwyczajnego doświadczenia religijnego”⁷⁷.

Bóg jest według Fechnera raczej swoistym zakończeniem łańcucha indukcji i jako taki jest skończony, ma bowiem swą historię, wyrażającą jego zmagania z „oporem materii” świata. Nie jest jednak tylko sumą niższych świadomości, ma wszak wiedzę niedostępną jakiegokolwiek świadomości niższej od niego – jest to wizja, jak już znaczyłem, ze swej istoty panenteistyczna⁷⁸. James z niejakim sceptycyzmem odnosi się do rozważań Fechnera na temat Boga, zarzucając temu pierwszemu lenistwo i niejasność: „Ile razy Fechner stara się przedstawić go jaśniej, jego Bóg staje się zwyczajnym Bogiem teizmu, przestając być absolutnym, całościowym, wszech-obejmującym”⁷⁹. Oczywiście, tak pojęty Bóg nie może być, zdaniem Jamesa, wszechmogący i wszechwiedzący. Nie stanowi to jednak – jak uważa – nieprzezwyciężalnego problemu teoretycznego, gdyż oba te atrybuty są sprzeczne i anulują realną możliwość wyboru moralnego. Nawiązując do rozważań z *The Varieties of Religious Experience...*, można orzec, że skończony Bóg to eksponent niewidzialnego porządku, do którego nawiązują wszelkie doświadczenia religijne. Pojęcie Boga jako najwyższej, acz skończonej świadomości jest instrumentem osiągania intymnej łączności z głęboką strukturą rzeczywistości. Łączność tę osiągnąć może człowiek dzięki kontaktowi z subliminalną jaźnią. Ten motyw, zaczerpnięty po części z myśli Fechnera, skupił największą uwagę Jamesa.

Skończony Bóg jest najważniejszym elementem Jamesowskiej koncepcji intymnego wszechświata. Wyrasta ona bezpośrednio z głoszonego przezeń pluralizmu. Sam filozof tak ją charakteryzuje: „Mniejsza o to, czym treść wszechświata może być, jeżeli tylko przyjmujesz, że jest *wielością* wszędzie i zawsze, że *wszystko*, co realne, ma jakieś otoczenie, to nie tylko nie przeczysz racjonalności świata, jak jednogłośnie twierdzą absolutyści, ale wyposażasz świat w możliwie największą dążą racjonalności, dostępną w praktyce naszym umysłom. Twoje stosunki ze światem, inte-

⁷⁷ Ibidem, s. 135.

⁷⁸ G.W. Barnard: *Exploring Unseen Worlds...*, s. 203.

⁷⁹ W. James: *A Pluralistic Universe...*, s. 133.

lektualne, uczuciowe, czynne, pozostają płynne i zgodne z zasadniczymi wymogami twojej własnej natury”⁸⁰.

Intymny wszechświat Jamesa to wszechświat, który z punktu widzenia filozofii idealistycznej można by bez wątpienia określić mianem irracjonalnego. Pamiętamy jednak z wcześniejszych rozważań, że dla Jamesa to właśnie intymność jest odpowiednikiem racjonalności, przynajmniej w przyjętym przezeń rozumieniu. To dzięki intymności wszechświat jest bliższy człowiekowi. Jak podkreśla, we wszechświecie intymnym, czyli pluralistycznym, różne jego części mogą wchodzić we wzajemne relacje. Wszechświata intymnego nie da się sprowadzić do żadnej wyższej jedności. Zdaniem Jamesa, tylko we wszechświecie pluralistycznym relacje są rzeczywiste. „Pluralizm przyjmuje, że każda rzecz istnieje osobno, w formie dystrybutywnej. Monizm myśli, że jedyną formą racjonalną jest forma ogółu czy jedności kolektywnej. Forma ogólna nie pozwala na powstawanie i ustawianie relacji, bo w całości części istotowo i wiecznie wzajemnie się implikują. W formie dystrybutywnej przeciwnie, każda rzecz może być powiązana z inną przez rzeczy pośrednie, z rzeczą, z którą nie ma bezpośredniego czy istotowego związku”⁸¹.

Dla filozofii religii koncepcja intymnego wszechświata niesie z sobą istotne przekonanie, że w tak pojętym wszechświecie wchodzenie w relacje z – jakkolwiek pojętym – Bogiem okazuje się nie tylko możliwe, ale i osadzone w metafizycznych strukturach rzeczywistości. Jednostkowa ludzka świadomość wykazuje pewne pokrewieństwo ze świadomością boską i relacja pomiędzy nimi to jedna z relacji konstytuujących rzeczywistość. Mistycyzm staje się w tej perspektywie naturalną funkcją ludzkiego umysłu. Jak zauważa James, „Tymczasem niekompletność pluralistycznego wszechświata, przyjmowana i utrzymywana jako hipoteza najbardziej prawdopodobna, jest przedstawiana w filozofii pluralistycznej jako samonaprawialna za naszym pośrednictwem; nasze działanie usuwa część braków w jego ciągłości”⁸². W tej perspektywie mistycyzm staje się wręcz konieczną funkcją ludzkiego umysłu, gdyż tylko dzięki niemu człowiek może wchodzić w bezpośrednią relację z umysłem boskim.

Działanie, o którym tu wspomina James, to nie tylko przejaw zwykłej ludzkiej aktywności, lecz bez wątpienia doświadczenia natury religijnej, dzięki którym dochodzi do powstania nowych religii i nowych stanowisk filozoficznych. Jak bowiem pisze James, „Systemy filozoficzne są intymnymi składnikami wszechświata; w nich wyraża się coś z tego, co wszechświat sam o sobie myśli. Filozofia może być rzeczywiście naj-

⁸⁰ Ibidem, s. 144. Wyróżnienia w oryginale.

⁸¹ Ibidem, s. 146.

⁸² Ibidem, s. 148.

bardziej doniosłą reakcją wszechświata na samego siebie”⁸³. Także w tym sensie jesteśmy „wewnętrznymi częstkami Boga”⁸⁴, a filozofia pluralistycznego panpsychizmu stanowi, wedle Jamesa, to stanowisko, które najbardziej sprzyja osiągnięciu stanów świadomości mistycznej.

Koncepcja intymnego wszechświata odzwierciedla przekonanie Jamesa o możliwości bezpośredniej łączności między jednostkową świadomością i niewidzialnym porządkiem duchowym. Koncepcja ta jest wyrazem jego przekonania, że nie ma ontologicznej różnicy między głęboką jaźnią jednostki a tym, co boskie. Jak widać, James uważnie czytał mistyków, którzy zawsze narażali się ortodoksyjnym poglądom swoimi twierdzeniami o dochodzeniu do ontologicznej jedności z Bogiem, osiąganey w stanach ekstazy mistycznej⁸⁵. W *A Pluralistic Universe...* James w sposób najbardziej klarowny wyraża swe zdanie, że relacje mistyków są zgodne z metafizyką intymnego wszechświata, czy też z metafizyką Fechnera. Znowu przywołuje przy tej okazji swą ulubioną metaforę psów i kotów: „Mimo że racjonalizm gardzi wszystkim, co cząstkowe, osobiste i anormalne, to jednak wydaje mi się, że dowody, które posiadamy, skłaniają bardzo silnie do wiary w jakiś rodzaj życia wyższego, z którym nasza świadomość pozostaje w związku, mimo że nie zdajemy sobie z tego sprawy. Być może człowiek we wszechświecie jest jak psy i koty w naszych bibliotekach; widzące książki i słyszące rozmowy, ale nieprzeczuwające nawet, co to wszystko znaczy”⁸⁶. Trudno się powstrzymać od konkluzji, że mistyk wydaje się w świetle tej metafory swego rodzaju kotem lub psem, któremu udało się, w niepojęty dla reszty swych towarzyszy sposób, wnikać w ludzkie zamiary. Lecz jak dobrze wiemy, chociaż w oczach takowego „przebudzonego” zwierzęcia ludzie mogą się wydawać bogami, w rzeczywistości nimi nie są. W tym momencie metafora Jamesa okazuje się niezwykle nośna, ukazując najwyraźniej jego rozumienie skończoności Boga.

⁸³ Ibidem, s. 143.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Wyraźnie pokazuje to np. B. McGinn, omawiając problemy Mistra Eckharta z ortodoksją. B. M c G i n n: *Mistyczna myśl Mistra Eckharta*. Tłum. S. S z y m a ń s k i. Kraków 2009.

⁸⁶ W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 140.

Polowy model jaźni

Jak już wspomniałem, James nie zadowala się jedynie deskrypcją charakterystyk doświadczenia mistycznego, ale chce dzięki swym badaniom dotrzeć do w miarę spójnego obrazu rzeczywistości, jaki wypływa z tych doświadczeń. Z jednej strony podkreśla pluralizm życia religijnego, ale z drugiej strony nieugięcie stoi na stanowisku, że doświadczenia mistyków mogą stanowić w pełni wartościową podstawę legitymizacji metafizycznych wizji rzeczywistości.

Eugene Fontinell nazywa rozważania Jamesa „metafizycznymi mitami”⁸⁷. Macierzyńskie morze świadomości, dusza świata, głębie kosmicznej świadomości – to tylko spekulacje, nieweryfikowalne w zwykłym doświadczeniu, to metafory, które przewijają się w całym dziele autora *The Varieties of Religious Experience*... Natomiast zdaniem samego Jamesa, nie są to jedynie niepowiązane z empirią hipotezy, ale raczej wypływające z doświadczeń mistyków rozsądne próby wyprowadzenia z owych hipotez ontologicznych i psychologicznych implikacji.

Jednym z najbardziej ważkich argumentów Jamesa na rzecz spekulacji, jakie snuje, jest twierdzenie, że nie są one bezpodstawnymi akademickimi rozważaniami, ale stanowią zwykle żywotną część intymnego doświadczenia wielu jednostek, są ich całościową odpowiedzią na życie, jak głosi jego definicja religii zawarta w *The Varieties of Religious Experience*... To wypływające z doświadczeń religijnych metafizyczne przekonania są przecież istotnym, jeżeli nie decydującym, składnikiem kształtującym codzienne doświadczenie rzeczywistości mistyków. To one powodują, że reakcje ludzi doświadczających czegoś więcej (*more*) mają określony kształt, i to one dają im odwagę do postępowania wykraczającego poza czysto instynktowe oraz kulturowe uwarunkowania. James nie jest przy tym naiwny; wie, że przekonania religijne mogą także w szczególnych okolicznościach stanowić podstawę zachowań negatywnych: dogmatycznej sztywności prowadzącej do fundamentalizmu, czy też nihilistycznej rozpacz.

Celem Jamesa było przeciwstawienie się panującym w jego czasach poglądom materialistycznym i deterministycznym, które bezwiednie zyskiwały akceptację czy to umysłów naukowych, czy też oświeconej publiczności, tak tłumnie odwiedzającej jego Wykłady Giffordzkie. Za skuteczny sposób zrealizowania tego zamierzenia uznał przedstawienie własnego stanowiska metafizycznego, które byłoby nienaturalistyczne,

⁸⁷ E. Fontinell: *Self, God and Immortality. A Jamesian Investigation*. Philadelphia 1986, s. 10.

otwarte na pełne spektrum doświadczenia, a zarazem mogłoby posłużyć za katalizator indywidualnej i społecznej pomyślności. Ta ostatnia cecha dotyczy ważnej z punktu widzenia Jamesowskiego pragmatyzmu koncepcji weryfikacji prawdy. Otóż, zgodnie z jego poglądami, jakikolwiek model metafizyczny, zakorzeniony w obserwacjach empirycznych, dowodzi swej prawdziwości przez rozwiązywanie problemów filozoficznych trapiących indywidua, co z kolei prowadzi do transformacji zarówno indywiduów, jak i społeczności, które one tworzą. Jak pokazują jego rozważania dotyczące światobliwości, jednostki doświadczające przeżyć mistycznych stanowią zwykle bardzo wartościowy element społeczeństw, w których żyją. Aby bliżej wyjaśnić, jak możliwa jest taka transformacja, odwołajmy się do rozważań Fontinellego na temat powiązań między jaźnią jednostki i rzeczywistością.

Według Fontinellego możemy syntetycznie ująć Jamesowski model rzeczywistości jako „pola wewnątrz pól wewnątrz pól”⁸⁸. Model polowy ujmuje indywidualne jaźnie nie jako zamknięte w sobie monady, „pozbawione okien” i mające niezmiennie jądro, lecz jako dynamiczne wiry wzajemnie się przenikających pól, których granice są, wedle Fontinellego, „otwarte, nieokreślone, nieustannie zmienne i nieustannie się przenikające”⁸⁹. Jest to poszerzenie koncepcji strumienia świadomości z *The Principles of Psychology*, poszerzenie o odmienne pola świadomości, czyli o subliminalne treści tworzące podświadomość, a w ostateczności – o treści wypływające z ekstatycznych doświadczeń mistycznych, które transcendują granice indywidualnej jaźni. To ostatnie poszerzenie w najbardziej wyrazistej postaci znajdujemy w *A Pluralistic Universe...*, gdzie idąc za intuicjami Fechnera, James przyjmuje możliwość istnienia szerszych pól świadomości, obejmujących Ziemię, Układ Słoneczny i galaktykę. Model ten możemy sobie wyobrazić jako wiele kół, których centrum stanowią jednostkowe świadomości, otoczone należącymi do nich polami podświadomości, które jednak obejmowane są kolejnymi polami coraz to szerszych świadomości, a ostatecznie są objęte świadomością najszerszą, acz skończoną – świadomością boską⁹⁰. To zawieranie się pól świadomości, które jednak nie wyzbywają się swej indywidualności, jest możliwe dzięki przyjętej przez Jamesa koncepcji złożoności świadomości. Ta poetycko-metafizyczna wizja stanowi swoiste zwieńczenie jego myśli, która pozwala mu na „uznanie indywidualności przy jednoczesnym uniknięciu atomistycznego indywidualizmu i izolującego egoizmu”⁹¹.

⁸⁸ Ibidem, s. 27.

⁸⁹ Ibidem, s. 154.

⁹⁰ Zob. M.P. Ford: *William James's Philosophy...*, s. 44.

⁹¹ E. Fontinell: *Self, God and Immortality...*, s. 137.

Interpretacja Fontinellogo nadaje wizji Jamesa spójność, podkreślającą jedność rzeczywistości, która jednak nie jest monistycznym absolutem, lecz splotem wielości pól doświadczenia. Każde z tych pól jest niekompletne, ale zarazem współciągłe z innymi. Unikamy w ten sposób nieznośnie atomistycznego obrazu świata, w którym indywidualne, monadycznie pojęte jaźnie w niepojęty sposób doświadczają obcej im rzeczywistości. Ma to ogromne konsekwencje natury etycznej i teologicznej. W polowym modelu rzeczywistości jaźń jest ściśle powiązana zarówno z innymi jaźniami, z przyrodą, jak i z boskością. Zarazem jednak indywidualna jaźń ma zapewnioną adekwatną dawkę autonomii, dzięki czemu możliwe są wolne czyny moralne człowieka. Natomiast boskość nie jest już ujmowana jako *ganz andere*⁹², lecz jako intymne podłoże ludzkich i pozaludzkich świadomości. Wizja ta jednocześnie zarysowuje rozwiązanie podstawowego problemu filozoficznego – opisuje jedność w wielości i wielość w jedności.

Według G.E. Myersa James nie wyjaśnił podstawowej trudności, to znaczy tego, jak indywidualne jaźnie mogą bez tracenia swej tożsamości być elementami składowymi wyższych jaźni. Jego zdaniem, „nie istnieje doświadczenie, które wskazywałoby dosłownie na to, że możemy doświadczać bycia sobą i zarazem kimś innym”⁹³. Owszem, takie doświadczenie bez wątpienia nie jest naszym codziennym doświadczeniem, lecz jest częstym doświadczeniem mistyków⁹⁴. Właśnie uwzględnienie tych doświadczeń może stanowić nader produktywny punkt wyjścia rozważań filozoficznych – tu ujawnia się ogromna różnica między sposobem filozofowania charakterystycznym dla filozofii analitycznej, której przedstawicielem jest Myers, a Jamesem i jego współczesnymi badaczami, zainteresowanymi głównie implikacjami filozofii Jamesa dla badań nad doświadczeniem religijnym. G.E. Myers za punkt wyjścia filozofowania przyjmuje zwykłe doświadczenie związane z codzienną świadomością. Dla Jamesa uprawianie filozofii oznacza natomiast wzięcie pod uwagę także doświadczeń wykraczających poza normalny tok świadomości, czyli doświadczeń mistycznych.

W swym ostatnim tekście poświęconym mistyce, pt. *A Suggestion about Mysticism*, opublikowanym w 1910 roku, James wyraźnie podkreśla, że konstatacje, które w nim zawarł, pochodzą z jego własnych doświadczeń. W tekście tym zawiera swą ostateczną hipotezę dotyczącą na-

⁹² Zob. R. Otto: *Świętość*. Tłum. B. Kupis. Wrocław 1993.

⁹³ G.E. Myers: *William James...*, s. 360.

⁹⁴ A także osób przeżywających odmienne stany świadomości pod wpływem różnego rodzaju procedur i zabiegów, na przykład poddawanych procesowi hiperwentylacji. Zob. S. Grof: *Przygoda odkrywania samego siebie*. Tłum. K. Azarewicz. Gdańsk 2000, szczególnie s. 69–96.

tury doświadczenia mistycznego, które ma polegać na jednoczesnym wtargnięciu w obręb normalnej świadomości „podświadomych wspomnień, koncepcji, uczuć i postrzeżeń relacji”, ogromnie wzmacniających nasze poczucie jedności i relacji, jednak nie w formie pojęciowej, lecz intuicyjnej albo postrzeżeniowej, gdyż przypomniane lub ujęte treści w poszerzonym polu świadomości nie przyciągają uwagi pojedynczo, ale w swej całości, dając poczucie wielości⁹⁵. James pozostaje więc przy psychologicznej interpretacji doświadczenia mistycznego, pisząc: „[...] stany mistycznej intuicji mogą być tylko bardzo nagłymi i wielkimi stanami poszerzenia zwykłego »poła świadomości«”⁹⁶. Niepodjęcie przez niego próby interpretacji doświadczenia mistycznego opartej na radykalnym empiryzmie było bez wątpienia związane z trudnościami, jakie napotykał w ostatecznym sformułowaniu swego poglądu⁹⁷.

Z punktu widzenia filozofii religii najbardziej interesujące w modelu polowym jest to, że można go modyfikować w kierunku niedualistycznego pojmowania rzeczywistości. Monizm za podstawę rzeczywistości przyjmuje zasadniczą jej jedność, w różny sposób oczywiście rozumianą. Ale w akcie orzekania tej jedności monizm uznaje, że uchwytuje jakąś cechę rzeczywistości (na przykład to, że stanowi ona dynamiczną jedność, jak w koncepcji Hegla). Niedualizm natomiast można scharakteryzować jako stanowisko bardziej apofatyczne niż monizm – niedualistyczne ujmowanie jaźni i świata oznacza, że wszelkie metafizyczne tezy dotyczące ich jedności mają co najwyżej status metafor. Niedualistyczne podejście cechuje przede wszystkim myśl Wschodu – jego elementy odnajdujemy w jodze, wedancie, taoizmie i buddyzmie⁹⁸. Według D. Loya podejście niedualistyczne ma co najmniej trzy podstawowe cechy: negację dualistycznego (konceptualnego) myślenia, odrzucenie wielości oraz niezróżnicowanie podmiotu i przedmiotu⁹⁹. Pierwsza i trzecia cecha niedualności są obecne w myśli Jamesa. Co do odrzucenia wielości, nie należy zapominać, że James był radykalnym empirykiem, ale nie radykalnym

⁹⁵ W. J a m e s: *A Suggestion about Mysticism*. In: I d e m: *Essays in Philosophy...*, s. 159.

⁹⁶ Ibidem, s. 157. Swoje konkluzje James opatruje odwołaniem się do „najbardziej szczególnego doświadczenia swego życia”, jakim był sen, który wydawał mu się należeć jednocześnie do trzech różnych marzeń sennych (*system-dreams*). Ibidem, s. 160–163.

⁹⁷ Zob. W. J a m e s: *Essays in Radical Empiricism...*, s. 185.

⁹⁸ Odwołując się do terminu „niedualność”, chcę podkreślić związki myśli Jamesa ze współczesnymi badaniami nad doświadczeniem mistycznym, szczególnie z tymi związanymi z religiami Wschodu. Inne terminy, które proponowano jako trafnie oddające intuicje Jamesa – np. monizm neutralny (B. Russell) – wiążą jego myśl raczej z dyskusjami filozoficznymi.

⁹⁹ Zob. D. L o y: *Nonduality. A Study in Comparative Philosophy*. New Haven and London 1988, s. 17.

pluralistą. W swej metafizyce zawsze akcentował jedność, którą budują różnorakie elementy, na przykład z akceptacją wypowiadał się o hierarchicznym, „grubym” monizmie Fechnera. Szczególnie ważna jest cecha trzecia, której znaczenie w dużej mierze pokrywa się z tezami radykalnego empiryzmu.

Rozumienie doświadczenia z pozycji niedualistycznych nie jest obce myśli filozoficznej, szczególnie tej zainteresowanej powiazaniami filozofii i religii. Karl Jaspers we *Wprowadzeniu do filozofii* pisze: „Od tysiącleci filozofowie w Chinach, Indiach i na Zachodzie głosili coś, co wszędzie i we wszystkich epokach jest jednakie, choć rozmaicie wyrażane: człowiek może przekroczyć dwoistość przedmiotu i podmiotu, tak że zleją się one w jedno, przy zaniku wszelkiej przedmiotowości oraz wygaśnięciu »ja«». Wtedy odsłania się właściwy byt, zostawiając po sobie wraz z przebudzeniem świadomość najgłębszego, niewyczerpalnego sensu”¹⁰⁰. Należy wszakże zaznaczyć, że w tradycji filozofii zachodniej myślenie, które można by określić mianem niedualistycznego, nigdy nie zyskało przewagi. Obecne w pismach mistyków, takich jak Mistrz Eckhart czy Jakob Böhme, w tekstach filozofów, jak Plotyn czy H. Bergson, myślenie niedualistyczne nie znalazło dla siebie żyznej gleby na Zachodzie¹⁰¹.

Racją, która pozwala określać metafizyczne stanowisko Jamesa mianem niedualizmu, jest także odwołanie się do innych niż neoheglowski monizm poglądów — poglądów, które nie mają negatywnych cech, wzbudzających odruchową repulsję Jamesa. Różnej maści heglizm stanowił w jego epoce najbardziej jaskrawą manifestację intelektualizmu aspirującego do ujęcia w kategorii pojęciowe ostatecznej natury rzeczywistości. James, wyczulony przez swe badania nad doświadczeniem religijnym na takie usurpacje, stanowczo odrzucał taką możliwość, choć — podobnie jak uwielbiany przezeń Bergson — nieustannie starał się w swych metafizycznych rozważaniach dać wyraz intuicji, że natura ostatecznej rzeczywistości przekracza prostą dychotomię monizmu i pluralizmu.

¹⁰⁰ Cyt. za: K. Albert: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*. Tłum. J. Ma-
r z ę c k i. Kęty 2002, s. 140. Także w tradycji żydowskiej znajdujemy podobne rozumie-
nie doświadczenia mistycznego: „Doświadczenie jako takie nie ma adekwatnego wyrazu;
w gruncie rzeczy jest ono bezpostaciowe. Istota tego »dotknięcia przez bóstwo«, im inten-
sywniejsze owo dotknięcie i im głębiej jest doświadczone, ma coraz mniej wyrazisty sens
i coraz trudniej daje się opisać, a poza tym nie może być obiektywnie zdefiniowana, gdyż
jej przedmiot zgodnie ze swą naturą wykracza poza kategorie podmiotu i przedmiotu,
będące warunkiem każdej definicji. Z drugiej jednak strony owo doświadczenie da się in-
terpretować w najrozmaitszy sposób, to znaczy można mu nadawać sens”. G. S c h o-
l e m: *Kabała i jej symbolika*. Tłum. R. W o j n a k o w s k i. Kraków 1996, s. 13.

¹⁰¹ Zob. D. L o y: *Nonduality...*, s. 3.

Niezbyt rozległa znajomość filozofii Wschodu¹⁰² nie pozwoliła Jamesowi na odwołanie się do zaawansowanych filozoficznie tradycji niedualistycznych, takich jak adwaita wedanta czy buddyzm mahajany¹⁰³. Tymczasem stanowisko niedualistyczne jest realną alternatywą monizmu proveniencji heglowskiej. Istotną zaletą tradycji niedualistycznych jest to, że akcentują one nie spekulacje intelektualne, lecz soteriologię. Uznają odrzucenie intelektualnych konstrukcji za punkt wyjścia poznania ostatecznej rzeczywistości. Intelkt jedynie służy, jak na przykład w filozofii buddyzmu mahajany Nagardżuny, przeprowadzeniu dialektycznego rozumowania, dzięki któremu nie dochodzimy do jakiejś konstatacji dotyczącej natury rzeczywistości, lecz wychodzimy poza nasze pojęciowe ograniczenia, stwierdzając, że rzeczywistość nie jest jednością, nie jest wielością, nie jest też ani jednym, ani drugim¹⁰⁴. Kolejny krok w tych tradycjach to zaproponowanie zgłębiającemu naturę rzeczywistości konkretnej praktyki medytacyjnej. Ten moment na pewno wykraczał poza kategorie nawet najbardziej praktycznej filozofii, jaką aprobował James. Ale sposoby nawet intelektualnego ujmowania problemu jedności i wielości obecne w tych tradycjach bez wątpienia zyskałyby jego aprobatę.

W tym miejscu muszę poruszyć ważny dla podejścia niedualistycznego temat dwu prawd. Stanowi on dość powszechny w nich sposób radzenia sobie z zagadnieniem relacji poznania udostępnianego w doświadczeniu mistycznym do poznania filozoficznego¹⁰⁵. James w swych badaniach ograniczył się do analizy cech doświadczenia mistycznego i wpływających z niego konkluzji filozoficznych¹⁰⁶. Nie sformułował, jak to

¹⁰² Zob. G.W. Barnard: *Exploring Unseen Worlds...*, s. 238.

¹⁰³ Właściwie można się zastanawiać nad nieobecnością bezpośrednich odwołań do tradycji neoplatońskiej w tym aspekcie myśli Jamesa, choćby w podstawowym wymiarze, gdy neoplatonizm rozumiemy jako „taki rodzaj monizmu, który zawiera minimalnie trzy cechy. Po pierwsze, przyjmuje jako pierwszą rzeczywistość Jedno/Dobro, które transcendując wszelkie stawanie się, byt, wiedzę i opis, istnieje w sposób rzeczywisty. Po drugie, uznaje, że istnieją byty inne niż Jedno, ale mając w sobie tyle rzeczywistości, ile zgodności z Jednym, w swej najgłębszej istocie są z Jednym tożsame. Po trzecie, uznaje dwa czynne rodzaje przyczynowości: (1) emanację skutków od doskonałości Jednego do niedoskonałości bytów (zwanym »hipostazami«); (2) powrót niedoskonałych skutków ku doskonałości Jednego, który zaczyna się w kontemplacji, a kulminuje w pełnej identyfikacji z Jednym”. T.M. Rudavsky: *Średniowieczny neoplatonizm żydowski*. W: D.H. Frank, O. Leaman: *Historia filozofii żydowskiej*. Tłum. P. Sajdek. Kraków 2009, s. 161–162.

¹⁰⁴ Zob.: K. Jakubczak: *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?* Kraków 2010; K.N. Jayatilleke: *Buddyjska koncepcja prawdy*. W: *Buddyzm*. Red. J. Sieradzian, W. Jaworski, M. Dziwisz. Tłum. Z.L. Nikuli i inni. Kraków 1987, s. 204–206.

¹⁰⁵ Zob. Ł. Trzeciński: *Doświadczenie i prawda w religii*. W: „The Pecularity of Man”. Red. A. Wierciński. Vol. 6. Warszawa–Kielce 2001, s. 164.

¹⁰⁶ Zob. rozdział pierwszy tej pracy.

wcześniej stwierdziłem, rozbudowanej teorii doświadczenia mistycznego, chociaż jego rozważania dotyczące radykalnego empiryzmu mogą prowadzić do nader trafnego ujęcia kwestii mistyki. Ujęcie psychologiczne, przy którym pozostał, nie pozwala jednak rozstrzygnąć na właściwym poziomie problemów związanych z relacją między doświadczeniem mistycznym a doświadczeniem opartym na dualizmie podmiotowo-przedmiotowym.

W tradycjach niedualistycznych znajdujemy propozycje rozwiązania tego problemu. Rozważmy tu przykładowo pogląd buddyzmu jogaczary, wedle którego istnieje „jeden strumień jednolitego bytu (»jednolitego« oznacza, że co do swej substancji strumień ten jest umysłem), który może być postrzegany na dwa różne sposoby. Przez nieoświeconych, czyli przez ludzi pogrążonych w niewiedzy, jest on ujmowany w schemacie podmiotowo-przedmiotowym. Doświadczenie, w jakim ten strumień się przejawia, ma strukturę podmiotu i przedmiotu, przy czym zarówno podmiot, jak i przedmiot traktowane są jako trwałe, niezależne byty. Przez oświeconych, czyli tych, którzy rozproszyli zasłonę niewiedzy, ujmowany jest on wprost, bezpośrednio, tzn. jest dany tak, jak faktycznie istnieje, czyli jako jednolity strumień bytu, niezróżnicowany na przedmiot i podmiot”¹⁰⁷. Skomplikowane problemy związane z relacją między profanicznym doświadczeniem podmiotowo-przedmiotowym a niedualnym doświadczeniem mistycznym, analogiczne do zagadnień, z którymi porał się James w swych badaniach nad czystym doświadczeniem, znajdują po części swą odpowiedź, gdy przyjmiemy koncepcję dwu prawd w postaci wcześniej tu zarysowanej.

Przyjrzyjmy się jednak bliżej charakterystycznej dla buddyzmu mahajany koncepcji dwu prawd. Jest ona ściśle powiązana z podstawową w ontologii buddyjskiej koncepcją pustki (sansk. *śūnyata*). Zgodnie z prawdą konwencjonalną istnieje odrębny od podmiotu świat rzeczy materialnych. Natomiast prawda ostateczna opiera się na stwierdzeniu, wydawałoby się, wręcz przeciwnym – że rzeczy są puste. Oczywiście, należy od razu odrzucić interpretację ontologiczną tych dwu wypowiedzi, która głosi, że istnieją naprawdę dwie rzeczywistości, czy też dwa „poziomy rzeczywistości”. W tej interpretacji prawda konwencjonalna i ostateczna byłyby prawdami w ich klasycznym rozumieniu, gdyż odnoszącymi się do dwóch różnych przedmiotów. Ale sprawa się komplikuje, gdyż nasuwa się pytanie o relację prawdy ostatecznej i prawdy konwencjonalnej – i w interpretacji ontologicznej musielibyśmy uznać prymat prawdy ostatecznej przed prawdą konwencjonalną. Nie jest to tak proste.

¹⁰⁷ K. J a k u b c z a k: *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*. W: *Filozofia Wschodu*. Red. B. S z y m a ń s k a. Kraków 2001, s. 240.

Po pierwsze, jak słusznie zauważa P. Williams, „kiedy konwencjonalny świat widziany jest właściwie, wówczas oczywiste jest, iż pustka (prawda ostateczna) i świat nie są sobie przeciwstawne, lecz raczej wzajemnie się implikują”¹⁰⁸. Znaczy to, że codzienny świat stanowi ważny punkt wyjścia praktyki religijnej. Nagardżuna twierdzi, że bez polegania na prawdzie konwencjonalnej prawda ostateczna nie może być nauczana¹⁰⁹. Zatem język, w którym wypowiadamy prawdę konwencjonalną, jest zarazem narzędziem prawdy ostatecznej. Tylko w języku Czandrakirti mógł wyrazić prawdę ostateczną, twierdząc, iż rzeczy są puste, a pustka sama jest „nie uwarunkowana niczym innym, spokojna, dostępna dla świętych tylko przez bezpośrednią intuicję, poza wszystkimi werbalnymi rozróżnieniami”¹¹⁰. Można to nazwać funkcjonalnym użyciem języka, użyciem, które sprawia, że stwierdzenia prawd konwencjonalnych służą pomocą w osiągnięciu prawdy ostatecznej. Właściwe użycie słów to ich użycie jako narzędzi, buddyjskich „zręcznych środków”¹¹¹, a nie jako etykietek. Nagardżuna odrzuca możliwość utrzymywania pustki jako poglądu, ponieważ wtedy staje się ona pojęciem, łudząc nas, że coś chwytny. Zdaniem F. Strenga, „słowa i wzorce wyrażania się są po prostu praktycznymi narzędziami życia ludzkiego, które nie niosą z sobą wewnętrznego znaczenia i niekoniecznie mają znaczenie odnoszące się do czegoś poza systemem językowym”¹¹².

Po drugie, ponieważ prawda konwencjonalna i ostateczna nie są sobie przeciwstawne, musimy odrzucić także kuszącą interpretację, iż prawda konwencjonalna jest wyrazem postrzegania rzeczywistości sprzed momentu transformacji umysłu, natomiast prawda ostateczna wyraża postrzeganie rzeczywistości po transformacji umysłu. Takie podejście wprowadzałoby znowu dualizm – oto bowiem istniałyby dwa światy i dwa rodzaje istot ludzkich je postrzegających: zwykli ludzie oraz istoty oświecone. By znowu przywołać P. Williamsa: „Powinno być jasne, że ostateczne, pustka, jest ostatecznym stanem badanego przedmiotu. Właśnie to czyni dany przedmiot bytem konwencjonalnym, a nie ostatecznym, jak nam się zdaje. Pustka sprawia, że konwencjonalne jest konwencjonalne. Dlatego konwencjonalne i ostateczne nie są różne. Niemniej jednak nie są również tym samym. Krzesło i jego brak immanentnego istnienia nie są dokładnie tą samą rzeczą. Nie jest to też kwestia dwóch różnych sposobów widzenia tej samej rzeczy, jak twierdzą współczesne książki

¹⁰⁸ P. Williams: *Buddyzm mahajana*. Tłum. H. Smagacz. Kraków 2000, s. 93.

¹⁰⁹ Ch. Gudmunsen: *Wittgenstein and Buddhism*. London and Basingstoke 1977, s. 38.

¹¹⁰ P. Williams: *Buddyzm mahajana...*, s. 93.

¹¹¹ Zob. rozdział trzeci tej pracy.

¹¹² Ch. Gudmunsen: *Wittgenstein and Buddhism...*, s. 37–38.

o madhjamace. Fakt, że coś nie ma immanentnego istnienia, nie jest wyłącznie sposobem patrzenia na tę rzecz. Tak się składa, że jest to również prawdziwy stan tej rzeczy!”¹¹³.

Oczywiście, w dziele Jamesa nie znajdujemy rozważań, które bezpośrednio odwoływałyby się do przytoczonych tu koncepcji. Dopiero współcześni badacze wykazują znaczące podobieństwa między różnymi elementami myśli Jamesa i filozofią buddyjską¹¹⁴. Bez wątpienia jednak analizowane w dwu ostatnich rozdziałach tej pracy rozważania autora *The Varieties of Religious Experience...* stanowią inspirację do dalszych przemyśleń. Szczególnie ważne są one w dialogu z myślą Wschodu, gdyż pokazują znaczące zbieżności ponad podziałami kulturowymi i religijnymi. W dialogu międzyreligijnym ogromne znaczenie ma wypracowanie odpowiedniej wizji filozoficznej, która by pozostawała otwarta na zagadnienia związane z naturą doświadczenia religijnego¹¹⁵. Moim zdaniem, filozofia Jamesa oferuje właśnie taką wizję.

¹¹³ P. Williams: *Buddyzm mahajana...*, s. 94–95.

¹¹⁴ Oprócz dość ogólnych porównań, jakie podaje G.W. Barnard, dysponujemy także bardziej szczegółowymi badaniami, np.: D.C. Mathur: *The Historical Buddha (Gotama), Hume and James on the Self: Comparisons and Evaluations*. „Philosophy East and West” 1978, vol. 28, no. 3, s. 253–269; M. Shaw: *William James and Yogaacara Philosophy: A Comparative Inquiry*. „Philosophy East and West” 1987, vol. 37, no. 3, s. 223–244.

¹¹⁵ Zob. teksty zawarte w *Benares a Jerozolima. Przemyśleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*. Red. K.J. Pawłowski. Kraków–Tyniec 2007.

Zakończenie

Nie ma żadnej konkluzji. [...]
Nie będzie żadnych przepowiedni ani żadnej rady.
Żegnajcie!

William James¹

Bernard McGinn z zakończeniu swych *Fundamentów mistyki* przytacza wypowiedziane w 1905 roku słowa E. Troeltscha dotyczące statusu ówczesnej nauki o religii: „[...] nade wszystko wymaga ona empirycznego poznania tego zjawiska; ale wymaga tego tylko po to, aby na tej podstawie mogła odpowiedzieć na pytanie o całość prawdy. Prowadzi to jednak do całkiem innego problemu, a mianowicie do teorii poznania, której rozwiązania mają swoje własne okresowe warunki. Nie można zatrzymać się na zwykłej empirycznej psychologii”². To, że psychologiczne badania nad zjawiskiem religii w sposób nieunikniony prowadzą do zagadnień filozoficznych, było oczywiste dla nie tylko W. Jamesa. Jednak to on w swym dziele podjął pierwszą próbę zrealizowania postulatu całościowych badań nad religią.

Jak już zaznaczałem, postawiłem sobie zadanie polegające na przedstawieniu tych aspektów myśli Jamesa, które bezpośrednio wiążą się z polem badań filozofii religii. Zadanie to wymagało jednak przyjrzenia się właściwie całej jego późnej twórczości. Dzieła Jamesa powstawały nie-

¹ W. J a m e s: *Essays in Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, and London 1978, s. 190.

² E. T r o e l t s c h: *Main Problems of the Philosophy of Religion: Psychology and Theory of Knowledge in the Science of Religion*. In: *Congress of Arts and Science. Universal Exposition, St. Louis 1904*. Ed. H.J. Rogers. Vol. 1. Boston–New York 1905, s. 277. Cyt. za: B. M c G i n n: *Fundamenty mistyki*. Tłum. T. D e k e r t. Kraków 2009, s. 491–492.

jako na zamówienie i działo się tak już od jego pierwszego wielkiego osiągnięcia, jakim były *The Principles of Psychology*. Kolejne książki stanowiące milowe kroki w rozwoju jego filozofii to efekt Wykładów Giffordzkich, wykładów w Lovell Institute i wykładów Hibberta w Manchester College. Pomimo tych, jak się wydaje, niesprzyjających dla filozofa warunków zewnętrznych udało mu się przedstawić publiczności filozoficznej wiele koncepcji, które nie dość że przetrwały próbę czasu, to jeszcze zapewniły autorowi poczesne miejsce w historii filozofii. Ale nie o miejsce w historii filozofii tu chodzi. Wrzawa, jaka wybuchła wokół pragmatyzmu, i powstanie neopragmatyzmu, w jego mariażu z filozofią analityczną, odsunęły w cień inne zainteresowania Jamesa, stanowiące prawdziwe centrum jego filozofii. To nie pragmatyzm i nie pragmatyczna koncepcja prawdy są tym, co w dziele Jamesa najważniejsze. Cały czas – czy to analizując ludzką świadomość w *The Principles of Psychology*, czy badając doświadczenie mistyczne w *The Varieties of Religious Experience...*, czy też konstruując kategorię czystego doświadczenia – w każdej z tych faz budowania własnej filozofii James badał rozmaite aspekty natury ludzkiej. Dlatego za najważniejsze i centralne dla jego poglądów dzieło należy uznać *The Varieties of Religious Experience...* W nim bowiem z jednej strony doszło w pełni do głosu jego zainteresowanie psychologią, pogłębione od czasu *The Principles of Psychology* koncepcją podświadomości i badaniami nad wyjątkowymi stanami świadomości. Z drugiej strony znajdujemy w nim zastosowanie pragmatycznej koncepcji prawdy, które posłużyło filozofowi do oceny prawdziwości doświadczeń religijnych. Jak wykazałem, sfera doświadczenia religijnego to obszar, w którym pragmatyczna koncepcja prawdy znajduje swe najwłaściwsze zastosowanie – dzięki wprowadzeniu kategorii skutecznego działania możemy oceniać zjawiska religijne. Najmniej wyraziste są w Wykładach Giffordzkich rozważania Jamesa dotyczące kategorii czystego doświadczenia, chociaż, jak pokazałem w rozdziale trzecim, można je tam odnaleźć. Zainteresowanie konsekwencjami metafizycznymi, wpływającymi z doświadczeń mistycznych, jest z kolei widoczne w *A Pluralistic Universe...* i w ostatnich tekstach Jamesa poświęconych mistyce.

W każdym dziele Jamesa znajdujemy owo denerwujące filozofów połączenie filozofii, psychologii i religii, które zawsze stanowiło cel jego poszukiwań. James nigdy nie chciał uprawiać tylko „czystej” filozofii, choć najbardziej zbliżył się do tego ideału w swych tekstach o radykalnym empiryzmie i w niedokończonym dziele *Z wybranych problemów filozofii*. Mimo jego zapewnień, że chciałby napisać takie „techniczne” dzieło, pozostawało to w sprzeczności z jego temperamentem twórczym. Analizując zatem twórczość Jamesa, musimy brać pod uwagę fakt, że zawsze znajdziemy w jego książkach ów nieznoszny amalgamat, który jed-

nak nie jest ich wadą, lecz zaletą. W badaniu bowiem natury człowieka nie można się ograniczać do zasobów eksplancyjnych jednej nauki czy jednej filozofii. Różnorodność doświadczenia religijnego jest tylko odbiciem uniwersalnej różnorodności natury ludzkiej.

W końcowych podrozdziałach rozdziałów trzeciego i czwartego wskazywałem pewne możliwości dalszych interpretacji i zastosowań badawczych Jamesa filozofii doświadczenia religijnego. Korzystanie z niektórych elementów jego filozofii w analizie doświadczenia mistycznego, zwłaszcza z kręgu religii Wschodu, których nie znał dobrze, najdobitniej ukazuje potencjał jego myśli. Badając doświadczenie mistyczne jako takie, musimy być ostrożni i unikać szybkich konkluzji, tak jak to czynią na przykład zwolennicy podejścia konstruktywistycznego. James, na długo przed powstaniem tego stanowiska (co było związane z rozwojem myśli postmodernistycznej w drugiej połowie XX wieku), w swych analizach jasno wykazał, że w tych kwestiach najbardziej owocne jest stanowisko pośrednie. Ów „częściowy konstruktywizm” Jamesa to tylko nieporadna nazwa na określenie jego genialnej intuicji dotyczącej natury doświadczenia mistycznego, które wymyka się świadectwu słów, a jednak to słowa są jego uniwersalnym przekąźnikiem.

Także współczesne interpretacje filozofii Jamesa podążają w kierunku owego środkowego stanowiska. Na przykład E. Fontinellogo model połowy jaźni i rzeczywistości pozwala na uniknięcie sztywnych, teistycznych kategorii teologicznych i ujęcie doświadczenia mistycznego w świetle Jamesowskiego pluralizmu. Możemy bowiem przyjąć, że każde doświadczenie mistyczne przybiera unikalną formę, kulturowo i psychologicznie odpowiednią, w procesie interakcji nieustannie zmiennych pól, tworzących naszą świadomość, podświadomość i głębsze poziomy rzeczywistości. Znaczy to tyle, co stwierdzenie, że każde doświadczenie mistyczne należy badać w jego niezbywalnej indywidualności, której uwarunkowania kulturowe i historyczne są ujmowane jako wtórne i niedecydujące ostatecznie o jego charakterze. Ma to szczególnie ważne znaczenie w świecie współczesnym, w którym przedmiotem badań filozofii religii jest właściwie już pełne spektrum tradycji mistycznych i religijnych. Pluralizm tradycji religijnych nie jest już możliwy do ujęcia w ramach jakiegos stanowiska ewolucjonistycznego, hierarchizującego doświadczenia religijne, jak to przyjmowali jeszcze badacze pod koniec XIX wieku. Jak zauważa E. Fontinell, „Boskie życie, rozumiane jako najszersze pole, wzbogaca i jest wzbogacane różnorodnością pól, z którymi jest powiązane. Tak więc pluralizm religii nie musi być złem koniecznym, które trzeba znosić aż do czasu powstania wydumanej przez racjonalistów jednej, prawdziwej religii; pluralizm ten może być raczej koniecznym i jedynym sposobem przeżywania i komunikowania bogactwa boskiego

życia”³. Pluralizm, stanowiący myśl przewodnią całej filozofii Jamesa, w zastosowaniu do analiz doświadczenia mistycznego prowadzi do oczywistej konkluzji: każde jednostronne określenie doświadczenia mistycznego jest właściwie jego częściowym zanegowaniem. Mamy bowiem do czynienia w badaniach nad doświadczeniem mistycznym z nader dyskomfortową dla filozofii sytuacją, gdy przedmiot refleksji wymyka się ostatecznie konceptualizacji.

Dlatego z kolei G.W. Barnard uważa, że polowy model Fontinellego należy zmodyfikować w kierunku niedualizmu, wiążąc go z radykalnym empiryzmem⁴. Jego zdaniem, „gdyby model polowy został przyjęty, nie można by już utrzymywać, że istnieje coś takiego jak czysto »hinduistyczne« doświadczenie mistyczne albo czysto »żydowskie« doświadczenie mistyczne. Zamiast tego my, jako badacze doświadczeń mistycznych, bylibyśmy zmuszeni do zadania bardziej złożonego: opisywania i szacowania licznych wirów wpływów, obecnych w każdym doświadczeniu (czy to psychologicznych, fizjologicznych, historycznych, kulturowych, lingwistycznych czy ekonomicznych), pozostając jednocześnie otwartymi na realne prawdopodobieństwo, że każde doświadczenie mistyczne jest także kształtowane – w sposób, którego być może nigdy nie będziemy w stanie określić – przez rozległą różnorodność czynników transkulturowych i transnaturalnych”⁵. Można zarzucić sformułowaniom Barnarda niejasność i ogólnikowość, ale trudno mu odmówić racji, gdy weźmiemy pod uwagę współczesny stan badań nad mistycyzmem, któremu daleko do jednoznacznych konkluzji. Czy jest to efekt wpływu preferencji filozoficznych badaczy, czy też złożoności samego przedmiotu badań? Zapoznawszy się z przeglądem stanowisk⁶, skłaniamy się ku smutnej refleksji, że obydwie części tego pytania są prawdziwe. Pozostaje zatem uporczywie starać się z jednej strony osadzać swoją refleksję filozoficzną w empirii, jak czynił to James, a z drugiej strony być pokornym wobec wagi badanego zagadnienia i nie kusić się na łatwe rozwiązania, które zwykle są powiązane z przyjęciem jednej opcji filozoficznej. Trudno bowiem przyjąć, że badania nad, dajmy na to, językiem religii, doprowadzą do wyczerpania tematu doświadczenia religijnego i w dodatku dostarczą satysfak-

³ E. Fontinell: *Self, God and Immortality. A Jamesian Investigation*. Philadelphia 1986, s. 137.

⁴ G.W. Barnard: *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*. Albany 1997, s. 207–208. Barnard uważa, że tak zmodyfikowana myśl Jamesa najlepiej „pasuje” do tantrycznej wizji rzeczywistości. Zob. Ł. Trzeciński: *Tantra*. W: *Filozofia Wschodu*. Red. B. Szymbańska. Kraków 2001, s. 287–307.

⁵ Ibidem, s. 210–211.

⁶ Zob. B. McGinn: *Fundamenty mistyki...*, s. 381–492.

cjonujących odpowiedzi – co najwyżej zaspokoją skłonności filozofów analitycznych.

Wróćmy jednak do samego Jamesa. Z jednej strony dziś może dziwić jego zainteresowanie i akceptacja okazywana spekulacjom Fechnera czy objawieniom B.P. Blooda⁷. Z drugiej strony jednak trudno nie zauważyć, że czerpane z dzieł tych twórców inspiracje James przetwarzał w filozofię, która zachowała swą aktualność po stu latach; może więcej nawet – że to dopiero w naszych czasach możemy w pełni docenić odwagę i non-konformizm jego myśli. Toteż starałem się podkreślić w mojej pracy, że w odniesieniu do Jamesa nie należy szukać spójnego systemu, którego nigdy nie dane mu było stworzyć, lecz raczej bogactwa inspiracji. Wartością samą w sobie jest zgłębianie myśli Jamesa, niezależnie od konkluzji, do jakich dochodzimy. Wielkiego filozofa bowiem cechuje nie konkluzywność jego przemyśleń, lecz ich inspirująca moc, ich otwartość na możliwości interpretacyjne i zdolność otwierania nowych perspektyw badawczych. Zważywszy na spory i dyskusje, a także na zachwyt i entuzjazm, jakie wywołuje filozofia Jamesa od ponad stu lat, należy stwierdzić, że jest to prawdziwy badacz rzeczywistości, a nie tylko ktoś skupiający się na roztrząsaniu słów. Mam nadzieję, że udało mi się chociaż po części ukazać ten właśnie charakter filozofii autora *The Varieties of Religious Experience*...

Ostateczne przesłanie filozofii Jamesa znajdujemy w jego słowach z 1906 roku: „[...] rozum, abstrahując od przeżyć specyficznie religijnych, zawsze coś będzie pomijał i nigdy nie dotrze do całkiem odpowiednich wniosków. Oto dlaczego »doświadczenie religijne«, tak dziwacznie nazwane, wymaga, moim zdaniem, starannego rozpatrzenia i wytłumaczenia dla każdego, kto ma ambicje dociec prawdziwej filozofii religijnej”⁸.

⁷ B.P. Blood to autor książki *Anaesthetic Revelation* opublikowanej w 1874 roku. James poświęcił mu swój ostatni wydany za życia artykuł, zatytułowany *A Pluralistic Mystic*. Motto *Zakończenia* to zdania zamykające ten artykuł. Zob. W. J a m e s: *Essays in Philosophy*..., s. 172–190.

⁸ W. J a m e s: *Rozum i wiara*. W: I d e m: *Prawo do wiary*. Tłum. A. G r o b l e r. Oprac. W. G a l e w i c z. Kraków 1996, s. 170.

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa

Dzieła Williama Jamesa

W pracy korzystałem z następujących tekstów zamieszczonych w edycji *The Works of William James*, opublikowanej w Cambridge: Harvard University Press, pod redakcją F.H. Burkhardta, F. Bowersa i I.K. Skrupskelisa.

Essays in Philosophy. Vol. 5. Cambridge, Massachusetts, and London 1978.

Essays in Psychology. Vol. 11. Cambridge, Massachusetts, and London 1983.

Essays in Psychical Research. Vol. 14. Cambridge, Massachusetts, and London 1986.

Essays in Radical Empiricism. Vol. 3. Cambridge, Massachusetts, and London 1976.

Essays in Religion and Morality. Vol. 9. Cambridge, Massachusetts, and London 1982.

Manuscript Lectures. Vol. 16. Cambridge, Massachusetts, and London 1988.

A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy. Vol. 4. Cambridge, Massachusetts, and London 1977.

The Principles of Psychology. Vol. 8. Cambridge, Massachusetts, and London 1981.

The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Vol. 13. Cambridge, Massachusetts, and London 1985.

The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. Vol. 6. Cambridge, Massachusetts, and London 1979.

Korzystałem również z:

The Letters of William James. Ed. H. J a m e s. Vol. 2. Boston 1920.
Subjective Effects of Nitrous Oxide. www.des.emory.edu/mfp/jnitrous.html. (Data dostępu: 23 września 2010).

Polskie tłumaczenia dzieł Williama Jamesa

Doświadczenia religijne. Tłum. J. H e m p e l. Kraków 2001.
Dylemat determinizmu. W: I d e m: *Pragmatyzm*. Tłum. W.M. K o z ł o w s k i. Warszawa 1957.
Filozofia wszechświata. Tłum. W. W i t w i c k i. Kraków 2007.
Odmiany doświadczenia religijnego. Tłum. J. H e m p e l. Przekład uzupełnił, opracował i przedmową opatrzył B. B a r a n. Warszawa 2011.
Pogadanki psychologiczne. Tłum. I. M o s z c z e ń s k a. Warszawa 1927.
Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia. Tłum. M. F i l i p c z u k. Kraków 2004.
Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia. Tłum. M. S z c z u b i a ł k a. Warszawa 1998.
Prawo do wiary. Tłum. A. G r o b l e r. Wprowadzenie W. G a l e w i c z. Kraków 1996.
Psychologia. Kurs skrócony. Tłum. M. Z a g r o d z k i. Warszawa 2002.
Wybór pism. W: H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z: *James*. Warszawa 2001.
Znaczenie prawdy. Tłum. M. S z c z u b i a ł k a. Warszawa 2000.
Z wybranych problemów filozofii. Tłum. M. F i l i p c z u k. Kraków 2004.
Życie i ideały. Tłum. P. K o s t y ł o, A. S t a ń c z y k. Bydgoszcz 2010.

Bibliografia przedmiotowa

Albert K.: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*. Tłum. J. M a r z ę c k i. Kęty 2002.
 Allen B.: *Prawda w filozofii*. Tłum. M.S. Warszawa 1994.
 d'Aquili E.G., Newberg A.B.: *The Mystical Mind*. Minneapolis 1999.
 Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. G r o m s k a. Warszawa 1996.
 Ayer A.J.: *Origins of Pragmatism*. San Francisco 1968.
 Ayer A.J.: *Filozofia w wieku XX*. Tłum. T. B a s z n i a k. Warszawa 2000.
 Barnard G.W.: *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*. Albany 1997.
 Barnard G.W.: „The Varieties of Religious Experience”: *Reflections on Its Enduring Value*. In: „Journal of Consciousness Studies”. Ed. M. F e r r a r i. Vol. 9. No. 9–10. Exeter 2002.

- Bartoś T.: *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa 2010.
- Barzun J.: *A Stroll with William James*. New York and London 1983.
- Benares a Jerozolima. *Przemyśleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*. Red. K.J. Pawłowski. Kraków–Tyniec 2007.
- Bjork D.W.: *William James: The Center of His Vision*. Columbia 1988.
- Buczyńska-Garewicz H.: *James*. Warszawa 2001.
- Buddyzm. Red. J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz. Tłum. Z.L. Nikulini. Kraków 1987.
- Burkert W.: *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*. Tłum. L. Trzcionkowski. Kraków 2006.
- Cairns-Smith A.-G.: *Ewolucja umysłu. O naturze i pochodzeniu świadomości*. Tłum. P. Lewiński. Warszawa 1998.
- The Cambridge Companion to William James*. Ed. R.A. Putnam. Cambridge 1997.
- Capps D.: *That Shape Am I: The Bearing of Melancholy on James' Struggle with Religion*. In: *The Struggle for Life. A Companion to William James's „The Varieties of Religious Experience”*. Eds. D. Capps and J.L. Jacobs. Princeton 1995.
- Carlson Th.: *James and the Kantian Tradition*. In: *The Cambridge Companion to William James*. Ed. R.A. Putnam. Cambridge 1997.
- Carmody D.L., Carmody J.T.: *Mistycyzm w wielkich religiach świata*. Tłum. E. Łukaszuk. Kraków 2011.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. Tłum. B. Chwedeńczuk. T. 8. Warszawa 1989.
- Croce P.J.: *Science and Religion in the Era of William James*. Vol. 1. Chapel Hill and London 1995.
- Darwin Ch.: *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*. Tłum. Z. Majlert i K. Zaćwilichowska. Warszawa 1988.
- Davies B.: *Wprowadzenie w filozofię religii*. Tłum. W.J. Popowski. Warszawa 2007.
- Dittes J.E.: *Catching the Spirit of William James*. In: *The Struggle for Life. A Companion to William James's „The Varieties of Religious Experience”*. Eds. D. Capps and J.L. Jacobs. Princeton 1995.
- Dupré L.: *Inny wymiar. Filozofia religii*. Tłum. S. Lewandowska. Kraków 1991.
- The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards. Vol. 6. New York 1967.
- Fechner G.T.: *Life after Death*. Chicago 1945.
- Flournoy Th.: *Filozofia Williama Jamesa*. Tłum. K. de Beaurain. Warszawa 1923.
- Fontinell E.: *Self, God and Immortality. A Jamesian Investigation*. Philadelphia 1986.
- Ford M.P.: *William James's Philosophy. A New Perspective*. Amherst 1982.
- Forman R.K.C.: *Mystical Knowledge*. „Journal of the American Academy of Religion” 1993, vol. 61, no. 4.
- Frank D.H., Leaman O.: *Historia filozofii żydowskiej*. Tłum. P. Sajdek. Kraków 2009.

- Frankenberry N.: *Religion and Radical Empiricism*. New York 1987.
- Franzese S.: *Is Religious Experience the Experience of Something? „Truth”, Belief and „Overbelief” in „The Varieties of Religious Experience”*. In: *Fringes of Religious Experience. Cross-perspectives of William James „The Varieties of Religious Experience”*. Eds. S. Franzese, F. Kraemer. Frankfurt 2007.
- Freud S.: *Życie seksualne*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 1999.
- Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993.
- Gene Blocker H., Starling Ch.L.: *Filozofia japońska*. Tłum. N. Szuster. Kraków 2008.
- Gilson E., Langan T., Maurer A.A.: *Historia filozofii współczesnej*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979.
- Grof S.: *Przygoda odkrywania samego siebie*. Tłum. K. Azarewicz. Gdańsk 2000.
- Gudmunsen Ch.: *Wittgenstein and Buddhism*. London and Basingstoke 1977.
- Gutowski P.: *Egzystencjalny wymiar filozofii Williama Jamesa w świetle jego interpretacji tzw. maksymy pragmatycznej*. W: *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*. Red. R. i I. Ziemińscy. Szczecin 2005.
- Gutowski P.: *Miedzy monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya*. Lublin 2002.
- Gutowski P.: *Postowie. Wszechświat pluralistyczny: rozprawa Jamesa z absolutnym monizmem*. W: *W. James: Filozofia wszechświata*. Tłum. W. Witwicki. Kraków 2007.
- Gutowski P.: *Williama Jamesa metafizyka kreatywności i wolności. Postowie*. W: *W. James: Z wybranych problemów filozofii*. Tłum. M. Filipczuk. Kraków 2004, s. 121–129.
- Halbfass W.: *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*. Tłum. M. Nowakowska i R. Piotrowski. Warszawa 2008.
- Hartmann N.: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2000.
- Heymans G.: *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung*. Leipzig 1905.
- Hick J.: *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*. Tłum. J. Grzegorzczak. Poznań 2005.
- Hume D.: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski. Warszawa 1997.
- Hume D.: *Traktat o naturze ludzkiej*. Tłum. C. Znamierowski. T. 2. Warszawa 1963.
- Jakubczak K.: *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i joga-czara*. W: *Filozofia Wschodu*. Red. B. Szymańska. Kraków 2001.
- Jakubczak K.: *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?* Kraków 2010.
- Jung C.G.: *Podstawy psychologii analitycznej. Wykłady Tavistockie*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 1995.

- Kallen H.M.: *William James and Henri Bergson*. Chicago 1914.
- Kapleau Ph.: *Zen. Świt na Zachodzie*. Tłum. J. Dobrowolski. Warszawa 1985.
- Kiwka M.: *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*. „Roczniki Filozoficzne” 2007, T. 55, nr 1.
- Koch Ch.: *Neurobiologia na tropie świadomości*. Tłum. G. Hess. Warszawa 2008.
- Kozyra A.: *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*. Warszawa 2007.
- Kozyra A.: *Filozofia zen*. Warszawa 2003.
- Krawcowicz B.: *William James. Pragmatyzm i religia*. Wrocław 2007.
- Krueger J.W.: *The Varieties of Pure Experience: William James and Kitaro Nishida on Consciousness and Embodiment*. „William James Studies” 2006, vol. 1. williamjamesstudies.org/1.1/krueger.html. (Data dostępu: 15 sierpnia 2006).
- Kurpiewski W.: *Filozofia pradžniaparamita. Droga bodhisattwy*. Kraków 2006.
- Lakoff G., Johnson M.: *Metafory w naszym życiu*. Tłum. T.P. Krzeszowski. Warszawa 1988.
- Lamberth D.C.: *James's „Varieties” Reconsidered. Radical Empiricism, the Extra-marginal, and Conversion*. „American Journal of Theology and Philosophy” 1994, vol. 15, no. 3.
- Lamberth D.C.: *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge 1999.
- Leibniz G.W.: *Monadologia*. W: Idem: *Wyznanie wiary filozofa*. Tłum. S. Cichowicz. Warszawa 1969.
- Levison H.S.: *The Religious Investigations of William James*. Chapel Hill 1981.
- Lovelock J.: *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*. Tłum. M. Ryszkiewicz. Warszawa 2003.
- Loy D.: *Nonduality. A Study in Comparative Philosophy*. New Haven and London 1988.
- Mathur D.C.: *The Historical Buddha (Gotama), Hume and James on the Self: Comparisons and Evaluations*. „Philosophy East and West” 1978, vol. 28, no. 3, s. 253–269.
- McDermott J.J.: *Introduction*. In: W. James: *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, Massachusetts, and London 1976.
- McGinn B.: *Fundamentally mistyki*. Tłum. T. Dekert. Kraków 2009.
- McGinn B.: *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*. Tłum. S. Szymański. Kraków 2009.
- Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*. Red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piećko. Kraków 2003.
- Mikołaj z Kuzy: *O oświeconej niewiedzy*. Tłum. I. Kania. Kraków 1997.
- Mirandola G.P. della: *Mowa o godności człowieka*. Tłum. Z. Nerczuk i M. Olszewski. Warszawa 2010.
- Myers G.E.: *William James. His Life and Thought*. New Haven and London 1986.
- Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. S.T. Katz. London and New York 1978.

- Mysticism and Religious Tradition*. Ed. S.T. Katz. New York 1983.
- Niebuhr R.R.: *William James on Religious Experience*. In: *The Cambridge companion to William James*. Ed. R.A. Putnam. Cambridge 1997, s. 225.
- Nietzsche F.: *Z genealogii moralności*. Tłum. G. Sowiński. Kraków 1997.
- Oakeshott M.: *Experience and Its Modes*. New York 1985.
- Otto R.: *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*. Tłum. T. Duliński. Warszawa 2000.
- Otto R.: *Świętość*. Tłum. B. Kupis. Wrocław 1993.
- Pawłowski K.: *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*. Kraków 1994.
- Perry R.B.: *The Thought and Character of William James*. Vol. 2. Boston 1935.
- The Philosophy of William James*. Ed. W. Corti. Hamburg 1976.
- Piróg M.: *Pluralistyczny panpsychizm Williama Jamesa*. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 25. Katowice 2007, s. 173–184.
- Piróg M.: *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*. Kraków 1999.
- Piróg M.: *Zagadnienie nowości a radykalny empiryzm Williama Jamesa*. W: „The Peculiarity of Man”. Red. R. Stefański. Vol. 10. Kielce–Warszawa 2005, s. 73–88.
- Platon: *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2001.
- Plotyn: *O Dobru albo o Jednym (Enneada VI, 9)*. Tłum. M. Stróżyński. W: „Studia Antyczne i Mediewistyczne”. Red. M. Olszewski. Vol. 41, nr 6. Warszawa 2008, s. 86–107.
- Powers J.: *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*. Tłum. J. Janiszewska. Kraków 1999.
- The Problem of Pure Consciousness*. Ed. R.K.C. Forman. New York 1990.
- Przybyłowski A.: *Buddyjska filozofia pustki*. Wrocław 2009.
- Putnam H.: *Pragmatyzm. Pytanie otwarte*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1999.
- Rappaport R.A.: *Rytuał i religia rozwoju ludzkości*. Tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski. Kraków 2007.
- Russell B.: *Philosophical Essays*. New York 1968.
- Schleiermacher F.D.E.: *Mowy o religii*. Tłum. J. Prokopiuk. Kraków 1995.
- Scholem G.: *Kabała i jej symbolika*. Tłum. R. Wojnakowski. Kraków 1996.
- Shamdasani S.: *Psychologies as Ontology-making Practices*. In: *William James and The Varieties of Religious Experience. A Centerary Celebration*. Ed. J. Carrette. London 2005.
- Shaw M.: *William James and Yogaacara Philosophy: A Comparative Inquiry*. „Philosophy East and West” 1987, vol. 37, no. 3, s. 223–244.
- Siegfried Ch.H.: *Chaos and Context. A Study in William James*. Athens 1978.
- Simon L.: *Genuine Reality. A Life of William James*. New York 1998.
- Smith H.: *Oczyszczyć drzwi percepcji*. Tłum. E.M. Ulińska. Warszawa 2010.

- Smith J.E.: *Introduction*. In: W. James: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Vol. 13. Cambridge, Massachusetts, and London 1985.
- Socha P.: *Doświadczenia religijne po 100 latach*. W: W. James: *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. Hempel. Kraków 2001.
- Stachowski R.: *Impresjonizm psychologii Jamesa*. W: W. James: *Psychologia. Kurs skrócony*. Tłum. M. Zagrodzki. Warszawa 2002.
- Strong Ch.A.: *Why the Mind Has a Body*. New York 1903.
- The Struggle for Life. A Companion to William James's „The Varieties of Religious Experience”*. Eds. D. Capps, J.L. Jacobs. Princeton 1995.
- Suckiel E.K.: *Heaven's Champion. William James's Philosophy of Religion*. Indiana 1996.
- Szyjewski A.: *Etnologia religii*. Kraków 2001.
- Taylor Ch.: *Oblicza religii dzisiaj*. Tłum. A. Lipszyc. Tłum. przejrzał Ł. Tischner. Kraków 2002.
- Taylor E.: *William James on Consciousness Beyond the Margin*. Princeton 1996.
- Taylor E.: *William James on Exceptional Mental States. The 1896 Lowell Lectures*. Amherst 1984.
- Tillich P.: *Pytanie o Nieuwarunkowane*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków 1994.
- Tokarski S.: *Jogini i wspólnoty*. Wrocław 1987.
- Trzciński Ł.: *Doświadczenie i prawda w religii*. W: „The Pecularity of Man”. Red. A. Wierciński. Vol. 6. Warszawa–Kielce 2001.
- Trzciński Ł.: *Tantra*. W: *Filozofia Wschodu*. Red. B. Szymańska. Kraków 2001.
- Trzciński Ł.: *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*. Kraków 1992.
- Wierciński A.: *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków 1994.
- William James and The Varieties of Religious Experience. A Centenary Celebration*. Ed. J. Carrette. London 2005.
- Williams P.: *Buddyzm mahajana*. Tłum. H. Smagacz. Kraków 2000.
- Wulff D.M.: *Psychologia religii*. Tłum. zbiorowe. Warszawa 1999.
- Zaehner R.C.: *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience*. London 1975.
- Zaleski C.: *Speaking of William James*. In: *The Struggle for Life. A Companion to William James's „The Varieties of Religious Experience”*. Eds. D. Capps, J.L. Jacobs. Princeton 1995.

Indeks osobowy

A
Allen Barry 96, 190
Allport Gordon 45
Albert Karl 177, 190
d'Aquili Eugene G. 71, 190
Arnold Matthew 34
Arystoteles 108, 110, 190
Ayer Alfred J. 27, 84, 139, 190
Augustyn św. 39
Azarewicz Krzysztof 177, 190

B
Baldwin James Mark 111
Baran Bogdan 20, 106, 190, 191
Barnard William G. 8, 22, 47–49,
56, 61, 67, 99, 153, 158, 161, 165,
166, 170, 178, 186, 190
Bartoś Tadeusz 97, 98, 101, 190
Barzun Jacques 127, 190
Baszniak Tadeusz 27, 139, 190
Beaurain de Karol 87, 191
Bergson Henri 109, 145, 152, 167, 177
Berkeley George 35, 128, 136
Bernheim Hippolyte 44
Binet Alfred 44
Bjork Daniel W. 26, 191
Blood Benjamin Paul 187
Böhme Jakob 177
Bowers Fredson 189
Bradley Francis Herbert 163

Buczyńska-Garewicz Hanna 81, 82,
113, 130, 131, 136, 138, 155, 190,
191
Budda 126, 181, 193
Burkert Walter 70, 191
Burkhardt Frederick H. 189

C
Caird John 70
Cairns-Smith A.-G. 111, 191
Capps Donald 16, 37, 194
Carlson Thomas 113
Carmody Denise Lardner 59, 191
Carmody John Tully 59, 191
Carrete Jerome 45, 195
Chwedeńczuk Bohdan 84, 125, 142,
191, 192, 194
Cichowicz Stanisław 167, 193
Clifford William Kingdon 152
Coe G. A. 41
Copleston Frederick 142, 191
Corti Walter Robert 129, 194
Croce Paul Jerome 27, 194
Czandrakirti 180

D
Darwin Karol 20, 27, 29, 52, 56,
113, 114, 191
Davies Brian 8, 191
Dekert Tomasz 183

Demokryt 126
 Dewey John 137, 192
 Dilworth David 143
 Dittes James E. 24, 26, 29
 Dobrowolski Jacek 60, 192
 Duliński Tomasz 16
 Dupré Louis 54, 191
 Dziwisz Marian 178, 191

Edwards Paul 152, 191
 Emerson Ralph Waldo 35

Fechner Gustav Theodor 145, 152,
 163–166, 168, 170, 172, 174, 177,
 187, 191
 Ferrari Michel 56, 190
 Filipczuk Michał 105, 116, 149, 190,
 192
 Flournoy Théodore 87, 102, 191
 Fontinell Eugene 173–175, 185, 191
 Ford Marcus Peter 135, 136, 154,
 155, 168, 174, 191
 Forman Robert K.C. 59, 61, 191,
 194
 Franciszek św. 34
 Frank Daniel H. 178, 191
 Frankensberry Nancy 106, 191
 Franzese Sergio 80, 191
 Freud Sigmund 25, 46, 64, 191

Gadamer Hans-Georg 106–108, 191
 Galewicz Włodzimierz 34, 113, 149,
 187, 190
 Galileusz 24
 Gene Blocker H. 144, 145, 191
 Gifford Adam 16
 Gilson Étienne 125, 192
 Grobler Adam 34, 84, 113, 149, 187,
 190
 Grof Stanislav 175, 192
 Gromska Daniela 110, 190
 Grzegorzczak Justyna 110, 192
 Gudmunsen Chris 180, 192
 Gurney Edward 44
 Gutowski Piotr 105, 109, 110, 118,
 137, 139, 192

Halbfass Wilhelm 14, 192
 Hartmann Eduard von 46, 192
 Hartmann Nicolai 96
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 162,
 176
 Hempel Jan 10, 20, 65, 190, 194
 Hering Jean 54
 Hess Grzegorz 63, 192
 Heymans Gerardus 152, 192
 Hick John 110, 116, 192
 Hume David 27, 39, 126, 128, 130,
 181, 192, 193

Izaak Israeli 97

Jacobs Janet L. 16, 194
 Jakubczak Krzysztof 59, 193
 Jakubczak Marzena 178, 179, 192
 James Henry 14, 16
 James Henry Sr. 48
 James William *passim*
 Jan od Krzyża św. 32, 193
 Janet Jules 44
 Janet Pierre 44
 Janiszewska Joanna 58, 194
 Jaspers Karl 177
 Jaworski Wit 178, 191
 Jayatilleke K.N. 178
 Johnson Mark 83, 193
 Jung Carl Gustav 30, 65, 192, 194

Kallen Horace Meyer 152, 192
 Kania Ireneusz 58, 193
 Kant Immanuel 33, 95, 112, 155,
 158
 Kapleau Philip 60, 192
 Katz Steven T. 59, 60, 192, 193
 Kiwka Mirosław ks. 59, 192
 Koch Christof 63, 192
 Kohelet 37
 Kostyło Piotr 190
 Kozłowski Władysław Mieczysław 93,
 112, 160, 190
 Kozyra Agnieszka 143, 145, 146, 192
 Kraemer Felicitas 80, 191
 Krawcowicz Barbara 7, 115, 192

Krueger Joel W. 143–147, 193
Krzyszowski Tomasz P. 83, 193
Kupis Bogdan 175, 193
Kurpiewski Wiesław 126, 193

Lakoff George 83, 193
Lamberth David C. 8, 21, 49, 72,
109, 121–124, 150, 152, 153, 193
Langan Thomas 125, 192
Lavoisier Antoine 24
Leaman Olivier 178, 191
Leibniz Gottfried Wilhelm 126, 137,
167, 193
Leuba James H. 16, 40, 48, 49
Levison Henry Samuel 8, 26, 29, 34,
39, 50, 53, 80, 86, 114, 193
Lewandowska Sabina 54, 191
Lewiński Piotr 111, 191
Lipszyc Adam 10, 194
Locke John 128
Lotze Rudolf Herman 152
Lovelock James 164, 193
Loy David 176, 177, 193
Loyola Ignacy św. 68
Luter Marcin 49

Łaciak Piotr 149, 194
Łukasiewicz Jan 27, 192

Majlert Zofia 56, 191
Marzęcki Józef 177, 190
Mathur D.C. 181, 193
Maurer Armand A. 125, 194
McDermott John J. 129, 183, 186,
193
McGinn Bernard 172, 183, 186, 193
Mercier Charles 25
Mikołaj z Kuzy 58, 193
Mirandola Giovanni Pico Della 93,
193
Mistrz Eckhart 68, 172, 177
Moore John Morrison 14
Morse Frances de 17, 26, 74
Moszczeńska Izabela 190
Murphy Gardner 45
Musiał Adam 118, 194

Myers Frederic William Henry 42,
44, 45, 64, 72, 76
Myers Gerald Eugene 20, 25, 43, 57,
62, 80, 83, 84, 109, 117, 133, 136,
137, 140, 153, 167, 175, 193

Nagardżuna 178, 180, 192
Nerczuk Zbigniew 93, 193
Newberg Andrew B. 71, 190
Newman Francis William 34
Niebuhr Reinhold R. 19, 46
Nietzsche Friedrich 30, 53, 95, 193
Nikuli Z.L. 178
Nishida Kitarō 5, 142–147, 192, 193
Noras Andrzej Jan 96, 192
Nowakowska Monika 14, 192

Oakeshott Michael 106, 193
Olszewski Michał 66, 93, 193, 194
Otto Rudolf 16, 57, 175, 193

Papini Giovanni 87
Paulsen Friedrich 152
Pawłowski Krzysztof J. 32, 181, 191,
193
Perry Ralph Barton 14, 125, 128,
153, 154, 193
Pierce Charles Sanders 81, 85, 113,
114, 152
Piotrowski Robert 14, 192
Piróg Mirosław 30, 66, 105, 149,
194
Platon 33, 107, 126, 194
Plotyn 66, 177, 194
Popowski Wacław J. 8, 191
Powers John 58, 194
Pratt James Bisset 16
Prokopiuk Jerzy 103, 194
Przybysławski Artur 147, 194
Pseudo-Dionizy Areopagita 68
Putnam Hilary 84, 194
Putnam Ruth Anna 19, 110, 191

Ramakrishna 57
Rankin Henry William 16
Rappaport Roy A. 118, 194

Renan Ernst 30
 Reni Guido 31
 Renouvier Charles Bernard 152
 Reszke Robert 25, 65, 191, 192
 Rogers H.J. 183
 Rousseau Jean Jacques 34
 Royce Josiah 152, 163
 Rudavsky T.M. 178
 Russell Bertrand 84, 176, 194
 Ryszkiewicz Marcin 178

Sacha-Piekło Małgorzata 59, 193
 Sajdak Paweł 178, 191
 Schiller Ferdinand Canning Scott 18, 101, 102, 152
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 103, 194
 Scholem Gershom 177, 194
 Schopenhauer Artur 30, 46
 Seth Andrew 16
 Shamdassani Sonu 45
 Shaw Miranda 181, 194
 Siegfried Charlene Haddock 128, 194
 Sieradzan Jacek 178, 191
 Sikora Tomasz 118, 194
 Simon Linda 16, 194
 Skrupskelis Ignas K. 189
 Smagacz Henryk 180, 195
 Smart Ninian 59
 Smith Huston 135, 194
 Smith John E. 8, 14, 53, 72, 89, 194
 Socha Paweł 10, 194
 Sowiński Grzegorz 53, 193
 Spencer Herbert 20, 27, 35, 53
 Spinoza Baruch 137
 Stace Walter Terence 59
 Stachowski Ryszard 137, 194
 Stańczyk Agnieszka 190
 Starbuck Edwin Diller 16, 40, 47
 Starling Christopher L. 144, 145, 191
 Stefański Ryszard 105, 194
 Streng Francis 180
 Strong Ch.A. 152, 153, 194
 Stróżyński Mateusz 66, 194
 Stumpf Carl 19

Suckiel Ellen Kappy 8, 15, 53, 72, 89, 194
 Szczubiałka Michał 27, 81, 94, 114, 122, 155, 190
 Szuster Natalia 144, 191
 Szyjewski Andrzej 32, 118, 194
 Szymańska Beata 179, 186, 192, 195
 Szymański Sebastian 172, 193

Taylor Charles 10, 194
 Taylor Eugene 45, 63, 64, 194, 195
 Tillich Paul 30, 195
 Tischner Łukasz 10, 194
 Tokarski Stanisław 57, 195
 Tomasz z Akwinu 96, 97
 Troeltsch Ernst 183
 Trziński Łukasz 89, 136, 178, 186, 195
 Trzcionkowski Lech 70, 191
 Twardowski Kazimierz 27, 192
 Tylor Edward Burnett 32

Ulińska Ewa Maria 135

Wesley John 41
 Whitman Walt 35
 Wierciński Andrzej 51, 89, 118, 178, 195
 Williams Paul 180, 181, 195
 Wilshire Bruce 110
 Wittgenstein Ludwig 115
 Witwicki Władysław 107, 110, 190, 192, 194
 Wojnakowski Ryszard 177, 194
 Wolter 30
 Wulff David M. 14, 71, 195
 Wundt Wilhelm 152

Zaćwilichowska Krystyna 56, 191
 Zaehner Robert Charles 57, 59, 195
 Zagrodzki Michał 21, 122, 168, 194
 Zaleski Carol 29
 Zalewski Sylwester 125, 192
 Ziemińska Renata 118, 192
 Ziemiński Ireneusz 118, 192
 Znamierowski Czesław 128, 192
 Zychowicz Julian 30, 195

William James' philosophy of religious experience

S u m m a r y

William James is one of the greatest American philosophers. His role and influence on the 20th century philosophy is difficult to overestimate. However, he is mainly known as the creator of pragmatism and a controversial pragmatic conception of truth. The main thesis of this book is the statement that studies on James' philosophy have to be conducted with the transfer of emphasis from James as a creator of pragmatism to James as a researcher of a religious experience. It focuses primarily on the last period of his writings, that started publication in 1902 — *The Varieties of Religious Experience* — still up-to-date work on which the psychology of religion is founded. Earlier works by James are recalled only occasionally to prove the continuity of his thought. The subtitle *The Varieties of Religious Experience* is: *A Study in Human Nature*. It points to the central issue of James' philosophy of religion raised in the book that is — showing the relations between a religious experience and a human nature. James is above all interested in the religious experience of man. He does not deal with institutions and religious doctrines, treating them as secondary forms in relation to experience. His interest in religious experience, not the doctrines of religion, derives directly from his empiricism. Religious experience is for James not only an expression of human contact with the transcendence, is also a way of expression of human nature. Thanks to it, studying a diversity of religious experiences, there is the possibility of closer examination of human nature. According to James, the root of religious experience is the mystical experience. In the mystical experience we deal with a manifestation of the deepest reserves of human nature. This means that the image of the world the mystics give us, is an image that is somehow "filtered" through the deepest layers of human nature and expresses it. The answer given by the mystics, in response to their experiences is at the same time an expression of how they perceive the *sacrum* and how they perceive the role of man in relation to it. Metaphysical architectonics of reality deriving from mystics' reports is at the same time the archeology of depths of human nature.

The first chapter discusses the basic philosophical problems dealt with in *The Varieties of Religious Experience* and consequently developed by James in his next

works. The most important of these issues is pragmatic verification of the truthfulness of the religious experience and James' philosophy of mysticism discussed in the context of a contemporary constructivist and universalistic approach. The analysis in this chapter are based on the latest studies on James' philosophy, conducted especially during the last 25 years by such researchers as G.W. Bernard, Ch. Lamberth, H.S. Levison, E.K. Suckiel, and J. Smith. The next chapters take the issues, outlining the role of a pragmatic conception of truth and metaphysics of a *pluralistic panpsychism* respectively in the analysis of a religious subject-matter. Late James is thus the thinker who developed the original concept of metaphysics called the radical empiricism. He set itself the goal of developing a holistic metaphysical system which would take into consideration the philosophical study on man, his physical and mental nature on the one hand, and would leave open a possibility of the recognition of the existence of God and religious interpretations of reality on the other. The third chapter shows how the texts collected in the posthumously published volume of *Essays in Radical Empiricism* and the analyses of pure experience conducted there by James can be used to interpret the mystical experience.

A *Pluralistic Universe*, the last text published during the lifetime of James, outlines a philosophical program, which aim was to conduct such a philosophical interpretation of an empirical reality, within the frame of which it will be possible to experience the world in a *homo religiosus* way, and, at the same time, in accordance with the modern scientific approach.

James understands religion as a necessary fact of the human experience of the world. Analysis of this work is made in chapter four. It portrays James as a religious thinker who takes reflection on fundamental issues of human nature in a metaphysical perspective, inspired by the work of G. Fechner. The basic categories for James' philosophy of religion: pluralism, intimate universe, compounding of consciousness, and finiteness of God are discussed there – by interpreting it in the perspective of the concept of E. Fontinell.

The study presented is not a reconstruction of James' philosophy of religion. Such a system has never been created and remained always just an outline. Rather the subsequent problems of philosophy of religion, raised by James whether in the psychological or metaphysical perspective are discussed here.

The aim was to show inspirations one can derive from the thought of James. The ending paragraphs of the chapter third and fourth, point to certain possibilities for further interpretations and research applications of his philosophy of religion. That is why there is a reference to the conceptions related to Buddhist philosophy.

The application of certain elements of James' metaphysics in the analysis of mystical experience, especially in the circle of the Eastern religions, which James did not know well, most visibly demonstrates the potential of his thought. The intention of the text was to show that James thought, despite the passage of over a hundred years after his death, is still up-to-date and can serve to the currently conducted studies on mystical experience.

James' analyses are though characterized by the depth of philosophical approach combined with an openness to empirical and psychological study of religious experience.

Die Philosophie der religiösen Erfahrung von William James

Zusammenfassung

William James ist einer der größten amerikanischen Philosophen. Seine Bedeutung und der Einfluss auf die Philosophie des 20. Jhs ist kaum zu überschätzen. Er ist aber besonders als Schöpfer des Pragmatismus und der kontroversen pragmatischen Konzeption der Wahrheit bekannt. Die Hauptthese des vorliegenden Buches lautet: der besondere Akzent in den Forschungen über die Philosophie soll nicht auf James als Schöpfer des Pragmatismus, sondern auf James als Erforscher der religiösen Erfahrung gelegt werden. Der Verfasser befasst sich vor allem mit der letzten Periode seiner Tätigkeit, die mit dem 1902 veröffentlichten aber heute noch aktuellen und die Religionspsychologie betreffenden Werk *The Varieties of Religious Experience* beginnt. Frühere Werke von James erwähnt er nur gelegentlich, um die Kontinuität der geistigen Entwicklung des Philosophen nachzuweisen. Der Untertitel des Werkes *The Varieties of Religious Experience* lautet: *A study in Human Nature* und zeugt davon, dass die Beziehung der religiösen Erfahrung zur menschlichen Natur das Hauptthema der Religionsphilosophie von James war. Der Philosoph interessierte sich vor allem für religiöse Erfahrung des Menschen und nicht für Institutionen und Religionsdoktrinen, die er im Vergleich zur Erfahrung als Nebenprodukte betrachtete. Seine Interesse für Religionserfahrung und nicht für Religionsdoktrinen ergab sich direkt aus seinem Empirismus. Religiöse Erfahrung war für James nicht nur der Ausdruck des Kontaktes eines Menschen mit der Transzendenz, sondern auch die Ausdrucksweise der menschlichen Natur. Wenn man also die Verschiedenheit von religiösen Erfahrungen untersucht, ist man im Stande, die menschliche Natur zu ergründen. James vertrat die Meinung, dass der Kern der religiösen Erfahrung die mystische Erfahrung ist. Bei mystischer Erfahrung kommt es zur Kundgebung von tiefsten Schichten der menschlichen Natur. Es heißt, dass das von den Mystikern dargestellte Weltbild sozusagen durch jene tiefsten Schichten der menschlichen Natur „gefiltet“ wird. Die Ansichten der Mystiker sind gleichzeitig ein Ausdruck dafür, wie sie das *Sacrum* selbst und die Rolle des Menschen dem *Sacrum* gegenüber betrachten. Die sich aus den Berichten der Mystiker ergebende meta-

physische Architektonik der Wirklichkeit ist zugleich eine Archäologie von den Tiefen der menschlichen Natur.

Im ersten Kapitel werden die grundlegenden von James in seinem Werk *The Varieties of Religious Experience* berührten und dann in seinen nächsten Werken entwickelten philosophischen Themen dargestellt. Die wichtigsten von ihnen sind: die pragmatische Verifizierung von der Wahrhaftigkeit der religiösen Erfahrung und die Philosophie der Mystik, welche hinsichtlich der gegenwärtigen konstruktivistischen und universalistischen Auffassung besprochen werden. Die in dem Kapitel angebrachten Analysen fußen auf neueste Forschungen über James Philosophie, die in den letzten 25 Jahren von solchen Forschern, wie: G.W. Barnard, Ch. Lamberth, H.S. Levison, E.K. Suckiel, J. Smith durchgeführt wurden. In nächsten Kapiteln werden die Rolle der pragmatischen Konzeption der Wahrheit und die Metaphysik des pluralistischen Panpsychismus (*pluralistic panpsychism*) hinsichtlich der Religion erörtert. In seinen späteren Lebensjahren war James zwar vor allem ein Denker, der eine originelle metaphysische Konzeption, nämlich den radikalen Empirismus (*radical empiricism*), entwickelte. Er setzte sich das Ziel, eine komplexe metaphysische Idee zu prägen, die einerseits philosophische Forschungen über den Menschen und dessen physischen u. psychischen Natur berücksichtigen würde, und andererseits für verschiedene Möglichkeiten der religiösen Deutung von der Wirklichkeit und für Anerkennung Gottes Daseins offen wäre.

Im dritten Kapitel zeigt der Verfasser auf, dass die im posthum veröffentlichten Band *Essays in Radical Empiricism* enthaltenen Texte und Analysen von der reinen Erfahrung (*pure experience*) bei der Deutung von mystischer Erfahrung behilflich sein können.

In dem letzten noch zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Werk *A Pluralistic Universe* befindet sich der Abriss des philosophischen Programms von William James. Der Philosoph wollte die empirische Wirklichkeit philosophisch gesehen so interpretieren, dass man die Welt als *homo religiosus* aber zugleich im Einklang mit gegenwärtiger wissenschaftlicher Betrachtungsweise erleben könnte. Für James war Religion ein unabsetzbares und notwendiges Element der menschlichen Welterfahrung. Die Analyse des genannten Werkes wird zum Thema des vierten Kapitels. James erscheint hier als ein Religionsdenker, der fundamentale Fragen der menschlichen Natur hinsichtlich der von G. Fechners Werken inspirierten Metaphysik untersucht. Der Verfasser bespricht die für James Religionsphilosophie grundlegenden Kategorien: „Pluralismus“, „intim (*intimate*) Universum“, „Komplexität des Bewusstseins“ (*compounding of consciousness*) und „Gottes Endlichkeit“, indem er sie nach der Konzeption von E. Fontinelli auslegt.

Die von dem Verfasser durchgeführten Analysen sollten das System der Religionsphilosophie von James nicht rekonstruieren, denn ein solches System ist nie entstanden worden; es war immer nur ein Abriss. Er bespricht eher die von James berührten Fragen der Religionsphilosophie in psychologischer oder metaphysischen Hinsicht, um zu veranschaulichen, dass man sich von James Überlegungen inspirieren lassen kann. In Endteilen des dritten und vierten Kapitels zeigt der Verfasser, sich dabei auf buddhistische Philosophie berufend, dass es noch andere Möglichkeiten gibt, James Religionsphilosophie anders zu interpre-

tieren und sie zu Forschungszwecken anzuwenden. Wenn man bei der Analyse der mystischen Erfahrung manche Elemente der Metaphysik von James anwendet, besonders die der Ostreligionen entnommenen, mit denen James selbst nicht vertraut war, so kommt das ganze Potential seiner Gedanken zum Vorschein. Der Verfasser wollte beweisen, dass heutzutage fast hundert Jahre nach James Tode, seine Philosophie immer noch aktuell bleibt und kann bei gegenwärtigen Forschungen über die mystische Erfahrung behilflich sein. Die Ausführungen des Philosophen sind zwar durch philosophische Tiefe gekennzeichnet und eignen sich gut zu empirischer und psychologischer Ergründung der religiösen Erfahrung.

Na okładce fragment obrazu Andrzeja Urbanowicza *Oko w odbłaskach kroczących*

Autor oraz Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
dziękują Panu Andrzejowi Urbanowiczowi
za wyrażenie zgody na publikację fragmentu dzieła.

Redaktor: Małgorzata Pogłódek

Projekt okładki: Paulina Tomaszewska-Cieply

Redaktor techniczny: Barbara Arenhövel

Korektor: Aleksandra Gaździcka

Copyright © 2011 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

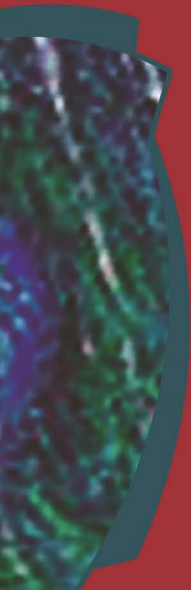
ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2026-7

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 13,0. Ark. wyd. 15,5.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 20 zł (+ VAT)

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław





Cena 20 zł (+ VAT)

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-226-2026-7